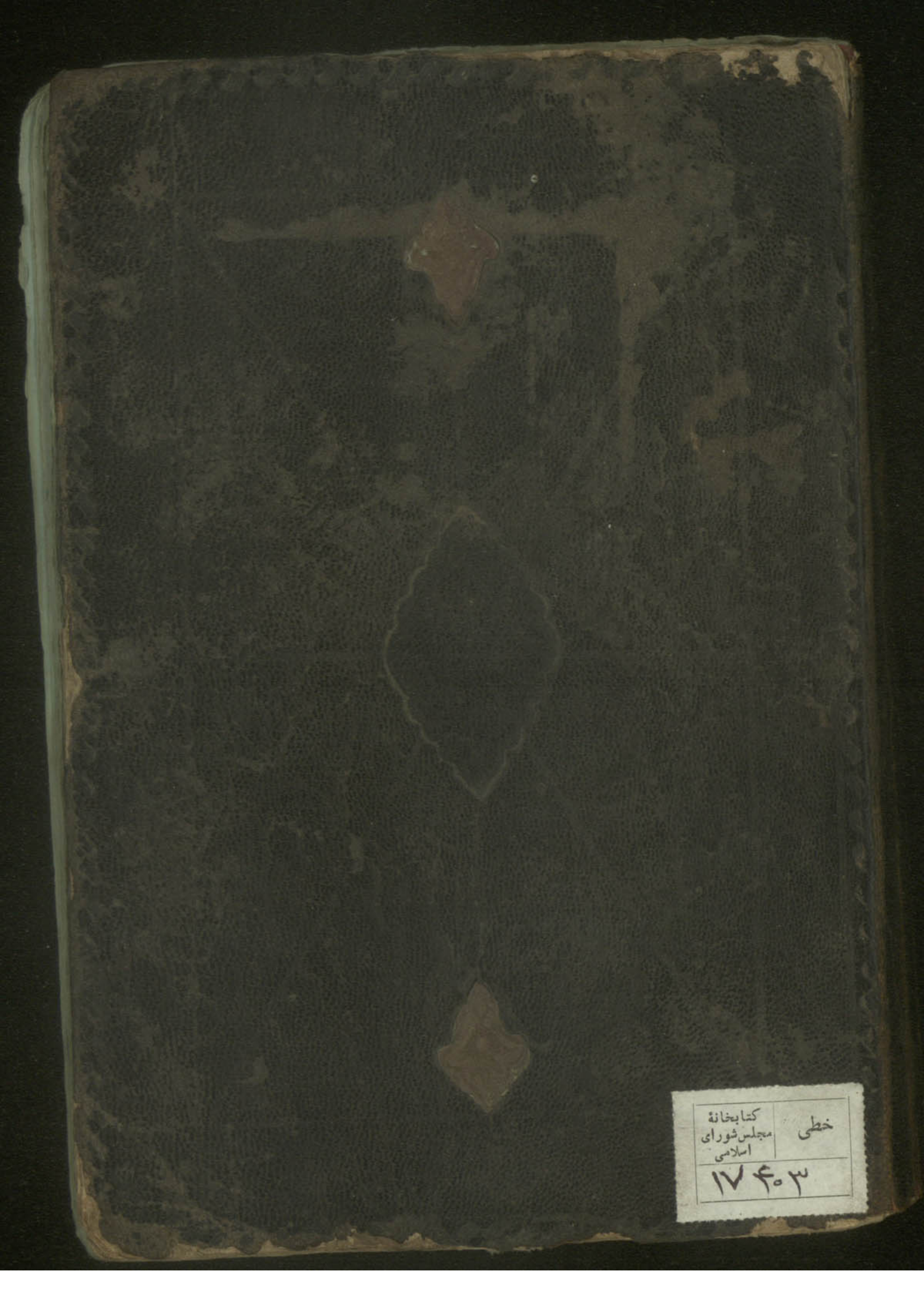




کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب تحفه سلطانی
مؤلف محمد جعفر کمره ای (شیخ الاسلام اصفهانی)
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۴۰۳
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۵۶۸
۱۷۴۰۳
۲۰۸۵۶۸

چون اطمینان دارم در اداره نفیس‌ترین است و نزد فضلا کتاب است
لذا این یک جلد کتاب جواهر الاعراض را که بنظر میرسد در حال حاضر ثانی
ندارد برسم یادگار تقدیم بکشور دانشمند گرامی و سرور ارجمند جناب آقای ...
ریاست محترم ... کتابخانه ... تقدیم میکنم - حسن ضیاء ...

تحفه سلطان

۱۷/۱/۴۷

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

جواهر کلمات طیبه حمد و سپاس که آغاز امور
عامه ناس از تحلی بآن زیور خیر انجامی گیرد
وزواهر فقرات زاهره شکر بیقیاس که
خواتیم اعمال شریعت اساس از تزین بآن
پیرایه تمامی پذیرد نثار بارگاه کبریای علیم
حکیمی است که بحکمت آموزی علم نامتناهی انبیا
و مقربان را عالم بحقایق اشیا آگاهی نموده
و بمعرفت بخشی تعلیم کتاب آگاهی صدور علمای
محققین را فراخور استعداد طبیعی ریاضی مزین
بانوار علوم الهی فرموده آفریدگاری که از پرتو
وجود عالم آرای باهر النورش چراغ هستی عالمیان
وجود

در سراچه کون و مکان روشن است و از
فروغ ذات جهان پیرای ابدی الظهورش نور
وجود جهانیان در عدم آباد امکان بر ماده
صورت پذیر این و آن پرتو افکن بدایع
آثاری که بر لوح محفوظ تقدیر ازلی نقشبندی
صور نوعیه مادیات مطابق مقتضای حال
مواد کاینات نموده و تعلیم طرفه طراز قدرت
قاهره طرح صورت نگاری قوابل گوناگون
با حسن وجهی انداخته و در کارخانه صنع ازل
حلل مطرزه حقایق اشیا را از تار و پود
اشعه آفتاب حکمت باهره بافته و هر کدام
را که پیرایه پذیر زیور وجود فرموده زیباترین

وتقلیم لط

طرزی زیب افزای عیاکند و شهود ساخته
فَسُبْحَانَ مَنْ جَعَلَ الْحِكْمَةَ فَضْلًا يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ
لِيَكُونَ بَصِيرًا وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا
كَثِيرًا و غرر غرّای صلوات زاکیات که غرّهٔ
ناصیهٔ رستکاری تواند بود و درر بیضای
تحیات و تسلیمات که قرّهٔ باصرهٔ امیدواری
توان نمود هدیهٔ روضهٔ فلک فرسای و آستانهٔ عرش
اساس رسول کریم واجب التعظیمی است که
اولین چراغی که در شبستان ایجاد روشن شد
و ضیا بخش انجمن وجود گردید نور عالم آرای
آن چشم و چراغ عرصهٔ کون و مکان بود
و نخستین گلی که در گلشن هستی برای شگفتن گردید
گل محمدی

گل محمدی وجود کثیر السعود آن آب و رنگ
گلستان ابداع و گلگونهٔ بهارستان
اختراع بود که چمن آرای گلزار جهان نمود
خاتم الانبیائی که نصوص الحکم سنن سنیّه
عالمیان را گوهر شناس بازار تکلیف
ساخته و از اعراض دنیّهٔ دنیویّه پرداخته
بساط جواهر الوان طاعات و عبادات
بر روی همگنان گشاد و بقانون حکمت
آموز هدایت بی‌دریغ و دلالت بلیغ
جهانیان را از ورطهٔ حیرت و ضلالت نجات
بخشیده بدوای سریع الاثر آثار صحیحه همگی را
از مرض خطیر نادانی و جهالت شفا داد

رهنمائی که بتعلیم کتاب و حکمت امّی لقبان تهامی
را در دبستان فضایل آداب سوادخوان
بیاض روشن اثر ملّت بیضا کردانید و باجرای
عیون علم و معرفت تشنه لبان ماء معین شرع
مبین را ببر چشمهٔ روان پرور شریعت بحجا
رسانید حضرت ابو البشر که صدرنشین
بساط آفرینش آدمیان و نخستین موجهٔ
بحر علم و عرفان است بجز و کشتی مدرس
افاده‌اش حکمت آموز و معرفت اندوز
شده که بتعلیم کلّ اسماء عَلَم سرداری جنود
مجنّدهٔ روحانیان افراشته و قرآن
حکیم که مجموعهٔ کتب اوّلین و آخرین و نسخهٔ جامعهٔ

صحایف انبیا و مرسلین است از کتاب فضل
خداداده‌اش حرزویست که قلم اعجاز طراز
انشای ایزدی بر صحیفهٔ کاملهٔ آیات بیّناتش
نگاشته هزاران درود و رحمت گوناگون
بر آل اطهار و عترت اخیار آن برگزیدهٔ خالق
بیچون باد که پیشکاران ایوان اعجاز بنای
رسالت و بروج اثنی عشر سپهر والای ولایت
و امامت اند خصوصاً باب مدینهٔ علم و حکمت نبوی
و فهرست مجموعهٔ فضایل بینهایت مصطفوی که پایهٔ
بلند منبر سلونی از پای بوس آن دست پرورد
قدرت ربّانی بمعراج برتری رسیده
و دستگاه منزلت ارجمند هرونی از شرف

اشعار بآن جناب مستطاب عمرانی مظهر ید و بیضای
موسوی گردیده علیهم شرایف صلوات المصلین
ما اکتحلت عیون الحکمة النظریة بسواد ارقام الحکماء
المتألهین اما بعد بر واقفان مواقف
حکمت الهی و عارفان معارف علم بحقایق اشیا
کماهی مستور نیست که فن سعادت قرین حکمت
که عبارت از تحقیق معالم علم و اتقان معامله
عمل است دانش آموزی خردمندان جهان
و معرفت اندوزی فضلای دوران همه منوط بر تنقیح
مسایل آنست و لهذا در نظر دیده وران بصیر
علمی است شریف و بحکم کریمهٔ و من یؤت الحکمة
فقد اوتی خیرا کثیرا متضمن خیر کثیر و بسی از اخبار

واثار منقوله

و آثار منقوله در فضایل مآثر مسایل آن بصحت
انجامیده و وصایای حکمای دین دار در باب
تحصیل آن ثبت اکثر کتب حکمیه و رسایل علمیه گردیده
و چون این علم عزیز بحکم تقسیم علمای اعلام
بدو قسم انقسام یافته یکی حکمت عملیه که حقیقة عبارت
از مسایل فروع دین مبین است و دیگری حکمة
نظری که علم بآن روشنی افزای دیدهٔ معرفت
پژوهان مباحث مبدا و معاد و ذریعهٔ دریافت
احوال سایر موجودات بادلهٔ حقایق مفاد است
و اعلیحضرت سلیمان حشمت زیب افزای سریر معدلت
مسیر سلطنت عظمی نواب کامیاب عالمیان مآب اشرف
اقدس ارفع همیون اعلی سایهٔ آفتاب رحمت

آلهی ثمرهٔ شجرهٔ طیّبهٔ سیادت و پادشاهی بانی
مبانی جهانبانی عالم معالم گیتی ستانی برازندهٔ
لباس دارائی طرازندهٔ افسر سروری و فرمانفرمائی
جهان آرائی که در دور سلطنت بی زوالش که
بفضل آلهی نامتناهی خواهد بود دلیل قاطع تسلسل
در قطع طریق اثبات مدّعی اسلسلهٔ برپا شکسته
بجائی نتواند رسید و در وسعت آباد دولت
ابد اتّصالش که ان شاء الله الی غیر النّهایه خواهد
کشید برهان سلّم ترسی در اثبات تناهی ابعاد
سپر انداخته با وقوع لاتناهی عرصهٔ ممالک
محروسه معارض نتواند گردید کشورکشائی
که شاهباز همّت بلند آشیانش در نخچیرگاه اقبال

جز بصید عالمگیری و جهان شکاری نپردازد
و همای دولت سعادت قرانش در
نزهتگاه جاه و جلال سایهٔ اهتمام جز
بر استخوان بندی عظام مهام مملکتمداری
نیندازد شهریاری که از اندیشهٔ شحنهٔ
سیاست فتنه آزارش دشمن نابکار
بمثابهٔ قالب تهی کند که وجود خلأ در نظر ملا
قائلین بعدم آن جلوهٔ وقوع نماید و از بیم
قهرمان قهر و سطوت بی زینهارش پیکر
هیولانی خصم تیره روزگار چنان ذرّه و آز
از هم پاشد که از هر جزء آن دلیل بطلان جوهر
فرد صورت ظهور یابد معدلت نگاری که از

کاغذ دولت آبادی بسط ملک ابد توامان با
ورق جهانگیری نشو ملت جاودان پیرایندهٔ
مشق عدل و داد ساخته و قوام دولت
ابدیت را از قبیل تقوم مادهٔ قابله بصورت
و تحصل عرض بجوهر موقوف بر قیام بوظایف
دین مبین شناخته دشمن شقاوت نشانش
در خزیدن بخویش از خوف و هراس
وقوع پیش از پیش بوضعی دستگیر دلیل مدخول آمد اختلال بهمت
که ناخن دخلی دران نتواند گنجید و شبدیز
سبک خیز برق جولانش در قطع منازل
بعیده بسرعتی مرحله پیما و بطریقی آتش عنان
و بادپا است که سمند برهان قاطع منکران ظفره
بگرد آن نتواند

بگرد آن نتواند رسید رافع لوای عدل و احسان
باسط بساط امن و امان السلطان بن
السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان
بن الخاقان شاه سلطان حسین الصفوی
الموسوی الحسینی بهادرخان ادام الله برحمته
السابغة ایام دولته القاهرة الابدیة
واحکم بحکمته البالغة ارکان سلطنته
الباهرة البهیة بنابر ترصیع تاج فرقدان
سای دولت خداداد بجواهر اعمال حسنه
دین مبین و تزیین سپهر والای ملک ابد بنیاد
بزینت کواکب احکام مستحسنه ملت مستبین
کتاب حکمت عملیه را کما هو الحق اتباع مسایل

فرعیهٔ شرع مبین دانسته حکمت نظریه را منظور
نظر کیمیا اثر ساخته نشر مسایل آنرا بجهة مزید
معرفت ابحاث مبدا و معاد و سایر مباحث
عقلیه وجههٔ همت خاطر ملکوت ناظر والا مطرح
اندیشهٔ جهان پیما نمودند و بنابرین بعهدهٔ
داعی دوام دولت جاودان محمد جعفر
شیخ الاسلام دار السلطنهٔ اصفهان
مقرر فرمودند که قلم فرمان پذیری بر داشته
و همهٔ ابواب انرا بعبارات فارسیه نزدیک
بفهم بر لوح تحریر و تدوین نگاشته بعرض
اقدس رساند لهذا اقدری ابتهاز فرصت
و درین باب حسب الامر الاعلی بتالیف این کتاب

حکمی آداب

حکمی آداب مبادرت نمود و چون بعضی از
مسایل این فن حکمت ناتمام و برخی مخالف
شرایع الاسلام و تتمیم آن عقلا لازم
و ابطال این شرعا واجب و متحتم بود لاجرم
بقدر مقدور در باب تتمیم اول و اثبات
بطلان ثانی آنچه لازمه و ضروریست
نگارش داد و هر مسئله که مخالف قواعد
شرعیه بود تصریح بآن نمود که باعث
لغزش حق جویان نگشته همگنان انام
از خواص و عوام از مطالعهٔ آن مستفید
و منتفع گشته ثواب آن بروزگار فرخنده
آثار آن زمین داور آسمان وقار واصل

وعاید گردد و چون این کتاب مستطاب
بهمین فرمان واجب الاذعان آن رونق
افزای دین و ایمان سمت تالیف یافته
لهذا بعد از اتمام موسوم بتحفهٔ سلطانی
وهدیهٔ مجلس بهشت آیین خاقانی گردید
امید که بعد از تشرّف بشرف مطالعهٔ آن
حکمت آموز سلاطین زمان مطلع انوا[ر]
پسندیدگی و استحسان گردد والله
الهادی الی تحقیق الحق والصواب وعلیه
التوکّل وهو المعین فی کلّ باب

مقدّمه

در تعریف حکمت و بیان اقسام او حکمت
علمی است که باو حاصل میشود کامل شدن

قوّت نظریّه

قوّت نظریّه و قوّت عملیّه بقدر طاقت
بشریّه بیان این سخن آنست که کمال نوع
انسان در دو امر است یکی آنکه ادراک
امور بکند و علم بچیزها هم سازد و اعتقادات
درست موافق حق تحصیل کند و دوم آنکه
اخلاق کامله و اعمال فاضله تحصیل نماید
و تحصیل اوّل بقوّت نظریّه میشود که او
بکمال برسد و تواند مقدّمات ترتیب
داد و نتایج گرفت و تحصیل دوم بقوّت
عملیّه است که بکمال برسد و بعد از دانستن
آنکه کدام صفت خوب و کدام صفت بد است
و کدام عمل پسندیده و کدام کار زشت است

نفس را متصف باوصاف لایقه مثل عدل
وکرم وشجاعت نماید واز صفات ذمیمه
مثل جور وبخل وجبن بازدارد واین حالترا
ملکهٔ خود کند وچون تکمیل قوّت نظری
وقوّت عملی بروجه اتمّ بغیر از انبیا وائمّه
صلوات الله علیهم رامقدور نیست قید شد
که بحسب طاقت بشریّه واز آنچه ذکر شد ظاهر شد
که حکمت بر دو قسم است یکی آنکه تکمیل قوّت
نظریّه باآن میشود وآنرا حکمت نظریّه گویند
ودوم آنکه تکمیل قوّت عملیّه باآن میشود وآنرا
حکمت عملیّه گویند وحکمت نظریّه بر سه قسم است
چه بحث دران یا از احوال مجرّدات مینماید ومانند

آن یا از احوال

آن یا از احوال اجسام واموری که متعلّق
باجسام باشد که طبیعت جسمیّه را دران
مدخل باشد یا غیر آن اوّل حکمت الهی دوم
حکمت طبیعی سوم حکمت ریاضی وحکمت عملی
هم بر سه قسم است چه غرض در آن یا
کیفیّت تحصیل اخلاق خوبست وآن علم
اخلاق است یا کیفیّت سلوک با اهل
منزل وآشنایانست وآن علم تدبیر
منزلست یا کیفیّت ضبط ونسق بلدانست
وآن علم سیاست مدنیّه ودرین رساله
اکتفا بعلم الهی وطبیعی میشود وچون بعضی
مسایل الهی توقّف بر مسایل طبیعی دارد

وطبیعی بفهم اقرب است نزد العلم طبیعی
مناسب است ودر علم طبیعی چند مقصد است

مقصد اوّل در معنی جسم وتحقیق بعضی از
احوال او واین مشتمل است بر مقدّمه ودو
مطلب مقدّمه در تقسیم مدرکات بحس وغیر
آن باید دانست که هرچه در ذهن در آید
وادراک او بشود یا موجود شدن بهم
رسیدن نظر بذات او واجبست که
عقل تجویز نیستی بر او نمیکند یا موجود شدن
نظر بذات او ممتنع است که عقل تجویز
هستی بر او نمیکند یا وجود وعدم هر دو
بر ذات او جایز است وذات او یا

نه از هستی دارد

نه از هستی دارد ونه از نیستی قسم اوّل
واجب الوجود است وقسم دوم ممتنع الوجود
وقسم سوم ممکن الوجود است وممکن الوجود
منقسم بدو قسم میشود چه ممکن در وجود
خود محتاج بمحلّی است که در او بوده باشد
یا نه قسم اوّل عرض وقسم دوم جوهر است
وجوهر یا قابل اشارهٔ حسّیّه هست که توان
اشاره کرد که در فلان جاست یا نه قسم دوم
مجرّد است وقسم اوّل مادّی وجوهر مادّی
بحسب تجویز عقل یا قابل قسمت بوجهی از وجوه
هست یا قابل قسمت در اصل نیست دوم را
جوهر فرد وجزء لایتجزّی گویند وقسم اوّل

که قابل قسمت است یا قابل قسمت در یک امتداد است
یا در دو امتداد است یا در سه جهة و سه
امتداد قابل قسمت است اوّل خطّ جوهری
و دوم سطح جوهریست و قسم سوم که قابل
قسمت در سه جهة بوده باشد هرگاه قبول
قسمت بالذّات کند جسم است پس ظاهر شد
که جسم جوهریست که قابل ابعاد ثلثه باشد
که طول و عرض و عمق است و مراد با بعاد ثلثه
سه خطّ است که با یکدیگر تقاطع بزاویهٔ قائمه
نموده باشند و توضیح این معنی آنست که خطّی
فرض کنیم اوّل و او را طول نام گذاریم و بعد از آن
خطّی فرض کنیم که با این خط تقاطع کند بزاویه قائمه

یعنی دو کنجی

یعنی دو کنجی که از این تقاطع بهم رسد مساوی
باهم باشند مثل + و این خط دوم
را عرض گوییم و بعد از آن خطّی فرض کنیم که
بر همین نقطهٔ تقاطع قایم شود یعنی کنجها که
با این دو خط بهم رساند باهم مساوی باشند
و این خط را عمق گوییم **مطلب اوّل** در تحقیق حقیقت
جسم و این مشتمل است بر چند فصل

فصل اوّل در نقل مذاهب اهل علم در حقیقت
جسم بدانکه جسم یا بسیط است یا مرکّب
بسیط آنست که از چند جسم بهم نرسیده
باشد و یک جسم باشد و مرکّب آنست که
از چند جسم بهم رسیده باشد مثل

و خاکی

یاقوت که مرکبست از اجزای آبی و بلوری
و آتش و هر یک جسمی جدا بنید و مثل
کرسی که مرکبست از قطعهای چوب و هر یک
جسمی جدا بنید و در تحقیق حقیقت جسم بسیط
چند مذهب است یکی آنکه جسم هیچ جزء
موجود ندارد و متصل واحد است چنانچه
حس که ملاحظه میکند هیچ جزء در و نمی یابد
و این مذهب افلاطون و حکمای اشراق است
و از حکمای اسلام استاد المحققین خواجه نصیر
باین قایل شده دوم آنکه مرکب از دو جزء است
یکی هیولی و دوم صورت و صورت متصل
واحد و قابل انقسام است و قسمت او بجایی

منتهی نمیشود بلکه هر قدر که قسمت شود باز میتوان
قسمت نمود و این مذهب ارسطو از حکمای مشائین است
و شیخ ابو علی باین قول قایل شده مذهب سیم
اینست که جسم بالفعل جزء ندارد و قابل
انقسام است اما انقسامش بجایی میرسد
که دیگر قسمت نتوان نمود و این مذهب شهرستانی
و بعضی از حکماست چهارم آنکه جسم متصل نیست
بلکه مرکبست از اجزائی که هیچ یک از
آنها قابل قسمت نیستند و آنها را جوهر فرد
و جزء لایتجزی گویند و عدد اجزائی که جسم
از آن مؤلف شده متناهیست و این مذهب
اکثر متکلمین است پنجم مذهب نظام که بهمین نحو

قایل شده اما عدد اجزا را غیر متناهی میدانند
و ذیمقراطیس از حکما قایل شده باینکه این
جسم که ما احساس میکنیم بسیط نیست
و مرکب است از اجسامی چند کوچک
و صلب که هر یک از آنها قابل ابعاد
ثلثه‌اند و در وهم منقسم میشوند اما
قابل بریدن و شکستن و نحو آن نیستند
و از آنچه ذکر شد ظاهر شد که متکلمین و نظام
بجزء لا یتجزی قایلند و شهرستانی اگرچه
جزء را بالفعل موجود نمیدانند اما قایل است
که آخر قسمت باو نمیرسد پس هر گاه جزء
لا یتجزی باطل شود ظاهر میشود که مذهب

باطل است

باطل است **فصل دوم** در ابطال جزء لا یتجزی
و بیان عدم ترکب جسم از آن و ابطال
حجت‌ها بآن و مراد بجزء لا یتجزی چنانکه گذشت
جوهریست که قابل اشارهٔ حسی بوده باشد
و بهیچ وجه قابل قسمت نبوده باشد
اولا باید دانست که قسمت وارده بر
جسم بر چهار نوعست یکی آنکه بدون
آلتی که در آن جسم نفوذ کند آن جسم پاره
شود و این را کسر و شکستن گویند مثل
آنکه چیزی را بشکنیم دوم آنکه بسبب
آلتی که در او نفوذ کند پاره شود و این را
قطع و بریدن گویند مثل آنکه بکارد چیزی را

قائلین ع

ببرم سوم آنکه قوت وهمیه در او دو
جزء فرض کند و تعیین کند که آن فلان جزء
و این فلان جزء و این را قسمت وهمیه گویند
چهارم آنکه عقل حکم کند که این دو جزء
دارد هرچند که وهم جزءها را از هم تمیز
ندهد و این را قسمت عقلیه گویند پس گوییم
اگر جسم مرکب از جواهر فرده بوده
باشد پس اگر جزئی در میان دو جزء واقع
شود حال از دو وجه بیرون نیست یا این
دو جزء که در این طرف و آنطرف واقعند
بایکدیگر تلاقی ننموده اند یا تلاقی نموده اند
و هر دو شق باطل اما شق اول از جهه آنکه

اگر تلاقی نموده اند

اگر تلاقی ننموده اند پس باید که یکطرف
جزء وسط متصل و ملاقی بیک جزء بوده
باشد و طرف دیگرش ملاقی و متصل بجزء
دیگر بوده باشد و این طرف جزء وسط
غیر آن طرفش بوده باشد پس جزء وسط
بالضروره منقسم شد و جوهر فرد نبود
و چون اجزاء همه در مقدار مساویند همه
قابل قسمت خواهند بود و اما بطلان شق
دوم که تلاقی نموده باشند گوییم اگر تلاقی
نموده اند پس باید که جزء وسط تداخل
در طرفین نموده باشد و مقدار سه جزء
همان مقدار دو جزء بوده باشد و هیچ زیادتی

نشده باشد وتداخل باطل است امّا اوّلا
از راه بداهت چه عقل بالبداهه حکم میکند که
سه چیز که هر یک مقدار داشته باشد هرگاه
جمع شوند مقدار مجموع این سه بیش از مقدار
دوی ازان خواهد بود و امّا ثانیاً از جهت آنکه
هرگاه جزئی دیگر بآن طرف متّصل سازیم که جزء
وسط طرف شود حال از دو بیرون نیست
یا باز تداخل نموده اند یا نه اگر نموده اند حکم
شقّ اوّل خواهد داشت که گذشت واگر
واگر تداخل نموده اند پس حجم چهار جزء
بیش از حجم دو جزء نشد و باز اگر جزء متناهی
اضافه و اعادهٔ سخن کنیم تا لازم آید که اگر صد هزار

جزء اضافه کنیم باز حجم زیاد نشود و همان
حجم دو جزء باشد و این ببدیههٔ عقل
باطل است دلیل دیگر آنکه اگر جسم مرکّب از
اجزاء لایتجزّی بوده باشد لازم می آید
که هرگاه متحرّکی حرکت بطیئی نماید و صد جزء را
را طی کرده باشد متحرّکی که بسرعت تمام حرکت
نماید باو نرسد چه ظاهر است که سریع باید
جزء جزء مسافت را قطع کند تا قطع مسافت
ننماید و ببطیئی نرسد پس گوئیم که سریع یک جزء
را که قطع نمود بطیئی خالی نیست یا حرکت نمیکند
یا کمتر از جزء قطع میکند یا یک جزء قطع میکند
یا بیشتر از جزء قطع میکند حرکت نکردن

باطل چه حرکتش محسوس است و اگر کمتر از جزء
حرکت میکند پس انقسام جزء لازم آمد چه
ظاهر است که در این وقت جزء نصف مثلاً
خواهد داشت و مقدار نصف نصف مقدار
کل خواهد بود پس جزء قابل قسمت بآن دو
نصف خواهد بود و این خلاف فرض است چه
فرض اینست که جزء قابل قسمت نیست و اگرچه
وقتی که سریع یکجزء قطع کند بطیئ یکجزء یا بیشتر
قطع کند پس مسافت میان سریع و بطیئ
همیشه صد جزء است یا زیاد خواهد شد
پس باید که سریع ببطیئ نرسد و این
باطل دلیل دیگر آنکه هرگاه آسیا حرکت کند ما

یک جزء از طوق بزرگ

یک جزء از طوق بزرگ که محیط با آسیاست
نشان کنیم و خطی از آن بطوق کوچک
آسیا بکشیم گوئیم که شکی نیست که جزئی که بر طوق
بزرگ است باید که جزء جزء مسافت را قطع نماید
تا وقتی که دور تمام شود بقدر طوق بزرگ
حرکت کرده باشد پس هرگاه جزئی که بر طوق
بزرگ طرف خط است یکجزء از مسافت قطع کند
جزئی که بر طوق کوچک است یا یکجزء قطع میکند
یا زیادتر یا کمتر یا ساکن میشود اگر یکجزء قطع میکند
تا دور تمام شود لازم می آید که طوق بزرگ
و طوق کوچک مساوی هم باشند چه اجزای
طوق بزرگ و اجزای طوق کوچک مساوی هم خواهند

بود و اگر زیاده حرکت کند باید طوق کوچک
بزرگتر از طوق بزرگ باشد چه اجزاء او زیاده
از اجزاء طوق بزرگ است و اگر کمتر از جزء
حرکت میکند باید جزء منقسم شود و اگر ساکن شود
باید که اجزای آسیا از یکدیگر جدا شوند و این
باطل متکلمین بر اثبات جوهر فرد استدلال
نموده اند که هرگاه کره حقیقیه را بر روی سطح
مستوی بگذاریم البته با او ملاقات بجزئی
میکند که قابل قسمت نیست چنانچه در علوم ریاضیه
ثابت شده و بعد از آن کره را حرکت میدهیم
بعد از حرکت البته بجزء دیگر ملاقات کرده و این جزء
نیز قابل قسمت نیست و این جزء باید که متصل بجزء اول

باشد چه متحرک

باشد چه متحرک از جزء اول باین جزء دوم آمد
و در مابین این دو جزء اگر چیزی بودی بایست
که متحرک اول باو رسد و بعد از آن باین جزء
برسد و همچنین حرکت میدهیم تا تمام آن سطح را
طی نماید پس لازم می آید که آن مسافت که کره
طی نموده مرکب از اجزای لایتجزی باشد و در این
دلیل ذکر کره و سطح مستوی از باب مثال است
و الا هر چیز که آخرش نقطه باشد مثل مخروط
و گوشه جسم مکعب هرگاه بر مسافتی حرکت
نماید همین حکم خواهد داشت و جواب از این
دلیل آنست که کره را هرگاه بر سطح بگذاریم
تلاقی با او بنقطه مینماید و نقطه عرض است

که قابل قسمت بهیچ وجه نیست و جوهر نیست که
جزء لایتجزّی باشد و بعد از آن که او را
حرکت دهیم در تمام زمان حرکت تلاقی با آن
سطح تخطّی مینماید و همچنین نیست که بعد از نقطهٔ
اوّلین نقطهٔ بوده باشد و تمام سخن در تحقیق
این معنی در فصل حرکت و زمان مذکور خواهد
شد و باید دانست که هرگاه ظاهر شد که جسم
مرکب از اجزای لایتجزّی نیست پس سطح و خط
نیز مرکّب از اموری که قابل انقسام نباشند
نخواهد بود چه اگر سطح جسم مرکّب از امور
غیر منقسمه[2] باشد مقابل هر نقطه جزئی از جسم
خواهد بود که لایتجزّی باشد و در بحث حرکت

[2] مثل نقطها بوده صح

و زمان واضح تر

و زمان واضحتر ازین بیان خواهد شد
ان شاء الله تعالی **فصل سوم** در ابطال قول
بهیولی و ردّ حجّت قائلین بآن گوییم چون
بطلان جزء لایتجزّی بیان شد ظاهر شد
که جسم واحد قسمتش بحدّی نمیرسد که
وهم در فرض دو جزء نتواند نمود یا عقل حکم
نکند که او نصف دارد و نصفش هم نصف
دارد پس آیا جسم عبارت از همین متصلست
یا این جوهر متّصل قایم و حالّ در جوهر دیگرست
که آنرا هیولی و مادّه نامند ارسطو و حکماء
مشّائین باین قائلند و دلیل بر این مدّعی چنین
آورده اند که هرگاه جسمی را منقسم سازیم

آنکه

مثل آبی در کاسه باشد و او را دو حصه کنیم آن آب
اول موجود نیست چه این دو آبست و آن یک
آب بود پس نتوان گفت که این دو شخص آب
همان شخص اول است و همچنین بدیهی است که
آن آب اول معدوم شده و بالکلیه برطرف
نشده و این دو آب از کتم عدم بوجود نیامده‌اند
پس ماند که آن آب اول بعضیش موجود و بعضیش
معدوم شده باشد آن جزء شی که در حین اتصال
و حین انفصال موجود باشد هیولی و آن جزء که معدوم
شده صورت او خواهد بود پس جسم مرکب از
هیولی و صورت خواهد بود و جواب از این دلیل آنست
که اتصال و انفصال دو صفتند وارد بر جسم میشوند

و ذات جسم نیز

و ذات جسم نیستند و از زوال اینها
جسم متبدل نمیشود مثل سواد و بیاض چه
جسمی که اول سفید باشد و آخر سیاه شود
شکی نیست که آن جسم بحال خود باقیست
و صفت سفیدی رفته و سیاهی بهم رسیده
پس چنانکه در این صورت جسم بحال خود
باقیست و شخصی دیگر نشده همچنین هرگاه
جسم متصل را دو پاره سازیم شخص الجسم باقیست
و وصف اتصال رفته و صفتی دیگر حاصل شده
و دلیل بر بطلان قول هیولی آنکه اگر جسم مرکب
از هیولی و صورت باشد هرگاه جسمی را منقش
بالوان مختلف و صورتهای گوناگون سازیم

شکی نیست که آن رنگها و آن صورتها و نقشها
عرضند و محلی میخواهند محل ایشان خالی نیست
یا هیولی خواهد بود یا صورت یا مجموع هر دو
شق اول باطل چه هیولی امریست مبهم و وجود
بالفعل او باعتبار صورتست و این عرضها
امور موجود بالفعل و ممتاز و متشخص اند
و محل امر بالفعل و ممتاز امر مبهم نمیتواند بود
پس ماند که محل آن اعراض صورت باشد
یا مجموع هیولی و صورت پس هرگاه
اندکی از آن جسم پاره کنیم بنابر این مذهب
صورت معدوم میشود و همچنین مجموع هیولی
و صورت معدوم چه صورت که جزء مجموعست
معدوم شده

معدوم شده و هرگاه جزء معدوم شود کل معدوم
خواهد شد پس بر هر دو احتمال محل آن رنگها
و نقشها برطرف و معدوم شده و بعد ازین
بیان خواهیم نمود که محلی که معدوم شود عرضی که در آن
حلول کرده معدوم میشود پس لازم می آید که هرگاه
اندکی از آن جسم پاره کنیم کل آن رنگها و نقشها
معدوم شوند و رنگها و نقشهاء دیگر از عدم بوجود
آیند و این خلاف بدیهیست چه هر صاحب عقلی
که باشد حکم میکند که این همان رنگ و همان نقش
و صنعت فلان استادست پس قول هیولی
باطل شد فصل چهارم در ابطال مذهب ذیمقراطیس
که عبارت ازینست که هر جسمی که می بینیم بسیط نیست

بلکه مرکب است از اجسام صغار صلبه که آن اجسام
قابل شکستن و بریدن نیستند اما وهم در او دو جزء
میتواند یافت و عقل حکم میکند که نصف دارد
و نصفش هم نصف دارد و همچنین و دلیلی بر حقیت
این مذهب از او نقل نشده که ذکر شود و دلیل
بر بطلان قول او اینست که هر گاه دو جسم صلب صغیر
بوده باشد در یکی از آن دو جزء فرض کنیم یکی را
الف و یکی را با نام گذاریم این دو جسم و اجزاء
این دو جسم چون یک نوعند آنچه بر یکی جایز
باشد بر دیگر آن جایز خواهد بود چه هر گاه اموری
چند از یک نوع باشند آنچه بر یکی جایز باشد
بر دیگری جایز خواهد بود پس گوییم چنانکه آن جسم

از جزئی که با نام کذاشتیم جدا و منفصل شده را الف که از نوع
آن جسم است جایز خواهد بود که از با جدا شود پس ظاهر شد
که طبیعت جسمیه از جدا شدن اجزا اباء ندارد و اگر نشود بسبب مانع
خارجی خواهد بود و در این سخن بسیار است که این مختصر گنجایش ذکر
آن ندارد **مطلب دوم** در تحقیق بعضی از احوال جسم و در آن
چند فصل است **فصل اول** در تناهی ابعاد گوییم ابعادی که جسم
متناهی است از همه طرف و محال است که ابعاد الی غیر النهایه
رفته باشد بدلیل آنکه بعد اگر غیر متناهی باشد از یکطرف مثل بعد خط الف
که ابتدای آن از الف است و مفروض آنکه الی غیر النهایه رفته
پس یک قدری از او از جانب الف جدا کنیم مثل اب گوییم شک
نیست که خطی که از نقطه الف الی غیر النهایه برود زاید است بر خطی
که از نقطه با الی غیر النهایه برود پس هر گاه توهم کنیم که خطی

که از نقطهٔ با الی غیر النهایه رفته منطبق شود بر خطی که از نقطهٔ الف الی
غیر النهایه رفته باشد بطریقی که نقطهٔ با بر نقطهٔ الف منطبق شود و خط
بر روی خط چسبیده حال از دو بیرون نیست یا خطی که از نقطهٔ با
رفته همیشه میرود و آخر نمیشود یا آنکه منقطع و آخر میشود اول باطل
چه لازم می آید که این دو خط مساوی هم باشند و آن خلاف
بدیهه است پس ماند که منقطع شود پس لازم آمد که متناهی باشد
چه از برای او اول و آخر بهم رسید و لازم آمد که خطی که از نقطهٔ
الف بیرون رفته هم متناهی باشد چه زیادتی او بر خطی که از نقطهٔ با
بیرون رفته بود بقدر الف ب بود و زاید بر متناهی بقدر متناهی
متناهی است و این دلیل مخصوص بطلان ابعاد غیر متناهیه نیست
بلکه در غیر آن نیز جاریست چنانکه خواهد آمد و این را برهان تطبیق
گویند و دلیل دیگر موقوف بر تمهید دو مقدمه است یکی آنکه هرگاه

مقداری

مقداری ممتد باشد و ما از آن مقدار قدری را مثلا جدا کنیم
و نام آن را الف گذاریم و باز مثل آن قدر را جدا کنیم و نام آن را
با گذاریم و باز جدا کنیم بهمان قدر و نام آن را الف گذاریم و باز
مثل آن جدا کنیم و نامش را با گذاریم و همچنین بازای هر الفی با
قرار دهیم که هیچ الف نامی نباشد که با نامی در برابر نداشته باشد
هیچ شک نیست که مجموع الفها مساوی مجموع باها خواهد بود
و هر یک از آنها نصف آن بعد ممتد خواهد بود خواه علی الاجتماع
ملاحظه شود و خواه علی التفریق چه مقدار مجموع مجموع مقادیر
اجزا است خواه مجتمع باشد و خواه متفرق مقدمهٔ ثانیه آنکه هر
مقداری که دو نصف داشته باشد از ابتدا که ملاحظه کشیده
شدن آن مقدار بنمائیم اول نصف اول خواهد بود و تا نصف
اول تمام نشود شروع بنصف ثانی نخواهد شد و تا مجموع

هر دو نصف حاصل نشود مجموع آن مقدار حاصل نشده خواهد بود

بعد از تمهید این دو مقدمه گوییم هرگاه بعدی از نقطه جیم مثلا

الی غیر النهایه برود مثل هذا ٢١٠١٠١٠ ما لا نقدر

که متصل بجیم باشد نامش را الف و ذراعی که متصل با و

باشد نامش را با میگذاریم و ذراع دیگر متصل بیا را

نامش الف میگذاریم و ذراع متصل با و را نامش با میگذاریم

پس عقل بحکم کلی حکم میکند که حال از دو بیرون نیست

یا هر قدر که الف ها بهم رسد باها بهم میرسد یا یک الف با می حاصل

میشود که بعد از آن باها بهم نمیرسد بر تقدیر اول مجموع

مقادیری که نام هر یک نموده ایم مساوی مجموع

مقادیریست که نام هر یک با است و مقدار مجموع الفها

مساوی مقدار مجموع باها است و هر یک نصف خط

مفروضند

مفروضند و بر تقدیر ثانی لازم می آید که خط مذکور با الف

آخر منتهی شود و آن خط متناهی باشد چه اولش نقطه جیم

و آخرش الف آخر خواهد بود و هر چه اول و آخر دارد

متناهی است و بر تقدیر اول گوییم مجموع مقادیر الفها نصف

خط مفروض و مجموع مقادیر باها نصف دیگر اوست چنانچه

معلوم شد پس عقل هر گاه بنظر اجمالی ملاحظه کند حکم

میکند که این خط از نقطه جیم که سر اول رفته الی غیر النهایه

مجموع الفها در آن مثل با تمام شود و نوبت بباها میرسد

یا هر قدر که میرود الفها است و هرگز نوبت بمقادیر باها

نمیرسد بنا بر فرض اول مقادیر الفها که تمام شده باید

که متناهی باشد چه اولش نقطه جیم و آخرش نقطه الف است

که الفها آخر باو شده و اول باها است و هر گاه مقادیر

متناهی شد مجموع مقادیر ما هم متناهی شد چه مساوی اوست و مجموع
خط غیر متناهی خواهد بود چه مرکب از متناهی متناهی است
و بنا بر فرض ثانی باید که این خط هر چند که برود الی غیر النهایه و کلام
مقدمه ثانیه هرگز شروع در نصف ثانی نکرده باشد و تمام این خط
که الی غیر النهایه ممدود الغیر بوده باشد و خط مفروض اول حاصل
نشده باشد و این خلاف فرض است و همچنین محذورات دیگر لازم
می آید که حواله با دراک اذهان عالیه می رود و این دلیل بعینه
در غیر ابعاد نیز جاری است دلیل سوم آنکه هرگاه ابعاد الی غیر النهایه
برود ما از نقطه منتهی نقطه الف دو خط برابر که ساق مثلث بیرون
کنیم بر این شکل و در یکی از آنها که خط
ا ه است مقداری چند مساوی جدا کنیم مثل اب بج جد ده
و از نقطه ب بخط دیگر که الف کاف است وصل کنیم و همچنین از نقطه

(نقطه)

دایره و میشود که بر زیاده منتهی شود مثلا به خط منتهی شود چنانکه
در مثلث یا چهار خط چنانچه در سطح مربع و این خطوط نهایات
و حدود او خواهند بود و جسم چون طول و عرض و عمق دارد
ممکن است که همه امتدادات او به یک سطح منتهی شود چون جسم
کره و ممکن است که بسطوح متعدده منتهی شود مثل مکعب و غیر آن
چون معنی شکل ظاهر شد گوییم شکی نیست که چون عدم تناهی
ابعاد محال است هر جسمی البته شکلی خواهد داشت و شک نیست
که موم را هرگاه دوری مثل کره سازیم شکلی خواهد داشت
و هرگاه مکعب کنیم شکل دیگر خواهد داشت و جسم همان جسم است
پس ظاهر شد که اصل شکل لازم جسم است که هیچ جسمی
نیست که تواند بدون شکل موجود شود و شکل خاص
در همه جسمی لازم نیست بلکه میتواند که آن شکل برطرف

شود و جسم بجای خود بماند پس گوییم شکل دو قسم است
یکی طبیعی یعنی طبیعت خود اقتضای آن میکند که اگر مانعی نباشد
آن شکل باشد و یکی قسری یعنی طبیعت خواهان او نیست اما بسبب
قاسری بهم رسیده و حکما را عقیده این است که جسم بسیط را
شکل طبیعی آن کره است و استدلال برین کرده اند که اگر شکل
شکل طبیعی جسم بسیط است و قابل آن ماده او و هر یک
ازان طبیعت و ماده واحدست یعنی طبیعت و طبیعت
و ماده جسمهای بسیط مختلف الحقیقه نیست و از فاعل واحد
در قابل واحد یک اثر است و هر شکلی بغیر از کره در و اثر
های مختلف میشود و ضعف این دلیل ظاهر است و بعد ازین
در مقام لایق اشاره بوجه بطلان آن خواهد شد
دلیل دیگر تجربه است چه هرگاه آب را قطره قطره کنیم هر قطره

بشکل

بشکل کره میشود و در دریا نیز تجربه شده که دو کشتی که از هم
دور باشند میان آنها حایل و مانعی از دیدن یکدیگر حس
میشود و جواب ازین آنکه در غیر آب این حکم ثابت نشده
چه آتش اگر مانعی نداشته باشد بشکل مخروط بالا میرود و زمین
اگر بنفس حرکت کند بشکل کره حرکت نمیکند و آب هم اگر
مثلا کوزه را سرازیر کنیم بشکل کره پایین نمی آید

فصل در جهت یعنی جهت سمت که منتهای اشاره حسی
و شک نیست که اشاره بجانبهای متعدده میتوان نمود و هر جانبی
جهتی خواهد بود پس جهات حصر ندارند اما در همه جهات شش
جهت را اعتبار نموده اند یکی فوق و یکی تحت و یکی یمین و یکی شمال
و یکی قدام و یکی خلف و این شش جهت را اول در آدمی اعتبار
کرده اند چه در آدمی در وقتی که بوضع طبیعی خود باشد سمتی

که محاذی سر اوست او را فوق گویند و سمتی که محاذی قدم اوست
تحت گویند و سمتی که در جانبی است که در اکثر افراد نوع
اقوی است جانب راست و مقابلش را جانب چپ گویند و سمتی
که محاذی روی اوست قدام و مقابلش را خلف گویند
و بعد از زوال در همه حسی حالات این معنی میکنند و میگویند بالای
سر فلان چیز و دست راست و دست چپ آن چیز در آسمان نیز
این خیال نموده فلک را بشکل شخصی که سجده کند
تخیل نموده اند که سر آن قطب شمالی و قدم آن قطب جنوبی
و جانب یمین آن مشرق و جانب یسار آن مغرب و فوق
سمت بالا و تحت سمت زمین است و بعضی میگویند که این
خیالیست که میگویند که در وقت خواب پا بقطب نکشند
و چون جهات معتبره شش جهت است گوییم چهار جهت آن

متغیر

متغیر و متبدل میشود چه اگر شخصی روی بمشرق کند
مشرق قدام و مغرب خلف و جنوب یمین و شمال
یسار است و اگر بر گردد و روی بمغرب کند مغرب
قدام و مشرق خلف و جنوب شمال و شمال یمین
خواهد شد و دو جهت آن که فوق و تحت است تغییر
و تبدل ندارد چه اگر کسی را سر از زیر کنند هیچ یک
را از اهل فهم نمیگویند که زمین که محاذی سر اوست فوق است
و آسمان که محاذی قدم اوست تحت است بلکه همه میگویند
که پا بالا است و سر زیر است پس ظاهر این است که در این
دو جهت یک تفاوت با جهات دیگر فهمیده اند و فوقیت را
باعتبار محاذات با محیط و تحتیت را باعتبار محاذات
با مرکز میدانند فصل در تحقیق مکان بعضی حکما

عبارت از بعدی میدانند که متمکن بر او منطبق شده
و بعضی عبارت از سطح باطن جسم حاوی که احاطه
بسطح ظاهر جسم محوی نموده میدانند مثلا حوضی
یکذرع طول و یکذرع عرض و یکذرع عمق که آب داشته
باشد اگر خیال کنیم که آب و هیچ چیز در او نباشد
قوت وهمیه در آن بعدی و مقداری در طول
و عرض و عمق می یابد و میگوید که این قدر
طول و عرض و عمق خالی است و جسمی بر
منطبق میشود که طول و عرض و عمقش همین
قدر باشد و این معنی مکان است اگر مکان را
عبارت از بعد دانیم و همچنین
هرگاه حوض پر از آب باشد

هر

باشد حوض حاوی است که احاطه باو کرده و او را در خود
جمع نموده و آب محوی است یعنی احاطه شده و شک نیست که سطح
اندرونی حوض بسطح ظاهر آب احاطه نموده پس سطح اندرونی
حوض سطح باطن جسم حاوی است که احاطه بسطح ظاهر جسم
محوی نموده و این معنی مکان است اگر مکان را عبارت از سطح دانیم
و باید دانست که اگر مکان را عبارت از بعد دانیم همه اجسام
مکان خواهند داشت و جسم بدون مکان نمیشود چه هر جسم
باشد تحیزی و حجمی دارد که در طول و عرض و عمق قرار میتوان
داد و فضائی که پر کند نموده و این جسم بر او منطبق شده مکان
او خواهد بود و اگر مکان را عبارت از سطح مذکور
دانیم که آخر اجسام است مثل فلک اعلی مکان نخواهد
داشت چه دیگر جسمی نیست که احاطه بآن نموده باشد

جسم

که سطح باطن او مکان فلک باشد اعلی و از اینکه مذکور
شد و از وجوه دیگر نیز ظاهر میشود که مکان را باعتبار
از بعد دانستن به از آن است که عبارت از
سطح بدانیم و بنای سخن که بعد از این خواهیم
گفت بر اینست فصل در بیان مکان
طبیعی گوییم شک نیست که هر جسمی که بعد باشد در
مکانی خواهد بود و در یکی از مرکز عالم تا آنجا
که دیگر جسمی بعد از آن موجود نیست که تعبیر از آن
بمحیط کنیم خواهد بود و ممکن نیست که جسم بی
مکان باشد پس اصل مکان داشتن لازم
جسمیت است اما باید نظر شود که آیا هر یک
از اجسام مکان طبیعی دارند یا نه و از مکان

طبیعی

طبیعی مکان خاصی را می خواهیم که اگر در آن
مکان باشد بدون قسر قاسری از آن حرکت
نکنند و اگر در آن نباشند بعد از آنکه چیزی او را
قسر نکند و مخلی بطبع باشد حرکت بسوی آن کنند
حکمای اشراقیین بقول اول قایل شده اند
و از برای هر جسمی مکان طبیعی ثابت نموده اند و
دلیل بر این گفته اند که اگر جسمی را فرض کنیم که خلق
شده و هیچ قاسری ندارد و حال از سه احتمال
بیرون نیست یا در هیچ مکان نیست یا در همه
مکان است یا در بعضی امکنه خواهد بود و در امکنه
بعضی نخواهد بود احتمال اول باطل است چه ظاهر شد
که جسم بدون مکان محال است که بوده باشد و

و احتمال دوم هم باطل است چه بدیهی وظاهر
است که یک جسم در یک وقت در دو مکان نمی‌باشد
چه جای همهٔ امکنه پس ماند احتمال ثالث که در بعض
مکانها باشد و در بعضی نباشد گوئیم که در اینجا
بودن و در جاهای دیگر نبودن یا سببی ندارد یا سبب
دارد و سبب نداشتن باطل است چه هرگاه تفاوتی
در میان امکنه نباشد در بعضی بودن و در بعضی نبودن ترجیح
بلا مرجح است و مثل آن است که دو کفهٔ ترازو که باهم
هیچ تفاوت نداشته باشند یکی خود بخود بالا رود و دیگری خود بخود
پائین آید و عقل حکم ببطلان این میکند پس ماند که سبب داشته باشد الا آن
که آن سبب یا خارج از طبیعت آن جسم است یا طبیعت آن جسم است قسم اول
باطل چه فرض کرده ایم که غیری و خارج از طبیعت در آن جسم دخل ننموده لهذا ماند
قسم دوم

و غیر طبیعی

که مستند بطبیعت الجسم باشد پس آن جسم هرگاه که
مخلی بالطبع شود و قاسری او را قسر نکند البته از آن
مکان بیرون نخواهد رفت و اگر از آن مکان
او را قاسری بیرون برد بعد از آنکه قاسر دست
از وی بر دارد البته بسوی آن مکان خواهد آمد وبحث بر دلیل
بسیار است از آنجمله یکی اینست که هرگاه جناب قادر
جسمی را خلق کند چون مکان ضروری جسمست البته او را
در مکانی خلق خواهد نمود پس بودن در آن مکان مستند
بطبیعت الجسم نیست بلکه بغیر طبیعت جسم که آن قادر
مختار است مستند است میگوئیم که فرض کرده ایم که غیری دخل
ندارد و میگوئیم که غیری که مکان داده و مستند میسازیم فاعل
مختار است اگر فرض میکنی که او دخل نکند در این فرض آن

جسم معدوم خواهد بود و اگر او را فرض میکنیم باشد
و غیر او دخل نداشته باشد مکان در این فرض مستند
با و خواهد بود دلیل دیگر آنکه مشاهد میشود که اجسام بالطبع
میل بزیر دارند مثل خاک و آب و پاره میل ببالا دارند مثل
آتش و هوا و اگر سنگ را از مکان خود برداریم و بلند کنیم
احساس میکنیم که بقسر است و مقاومه و معارضه با کسی که بر
داشته میکند و اگر خیک را پر از هوا کنیم و در زیر آب
نگاه داریم می‌یابیم که معارضه میکند و میل ببالا دارد و در
میان آب هر گاه سر او را باز کنیم هوا از آب بیرون
میرود و بر آید دلیل بحث لازم می‌آید که بر تقدیر تسلیم دلیل
در اجسام جاریست که مشاهده شده و تجربه
کرده ایم اما در اجسام فلکیه جاری نیست و تفصیل کلام

اینست

اینست که شک نیست که اجسام مشاهده خواه بسیط
و خواه جمادات و نباتات و حیوانات موالید پاره
میل بفوق و بعضی میل بتحت دارند بعضی
برآنند که میل بمکان دارند و از مرکز زمین تا قدری مسافت
مکان ارض است و از آنجا تا قدری مسافت مکان آب
و از آنجا تا قدری مکان هواست و از آنجا تا تحت فلک
قمر مکان نار است و بر این جماعت لازم می‌آید که هر گاه
فرض کنیم که ما هستیم تا مرکز زمین خالی باشد و جرمی که ما
زمین فرض کرده ایم نزود و در آن میان بایستد و حرکت
تا مرکز نکند و این بحسب ظاهر مستبعد می‌نماید و محتمل است
که گوئیم اینها جهات را میخواهند آب و خاک مرکز را
میخواهند که جهت سفل است و هوا و آتش محیط را که جهت

علوت میخواهند و بر این احتمال بحث لازم می آید که مشاهده
می شود که هرگاه حوضی را آب کنیم و بعد از آن سنگی
در آن بیندازیم سنگ جای پائین را میگیرد و آب را از جای خود
که داشت بالا می آرد و اگر سنگ را اول بیندازیم و بعد از آن
آب را سنگ بجای خود میماند اگر هر دو طالب جهت پائین بودند بایستی
فرق میان این دو طالب نباشد و جواب آنکه ممکنست
که طلب سنگ جهت را اشد از طلب آب باشد تتمیم کلام
بنا بر قول بمکان طبیعی میگویند که جسمی نمیتواند دو مکان طبیعی
داشته باشد چه اگر دو مکان طبیعی داشته باشد هرگاه
قاسری او را در میان دو مکان مثلا گذاشت و بعد از آن
دفع قاسر شد متحلی بالطبع گردید یا بهیچ یک از این دو مکان
نمیرود یا بهر دو میرود یا بیکی میرود و بدیگری نمیرود در احتمال

اول

اول لازم می آید که جسم متحلی بالطبع شده باشد و بمکان
طبیعی نرود و بر احتمال دوم لازم می آید که بدو سمت مختلف
حرکت بالطبع نماید و بر احتمال سیم ترجیح بلا مرجح لازم می آید
پس ظاهر شد که هر جسمی یک مکان طبیعی دارد و جسم یا بسیط است
یا مرکب از اجسام مختلفه با تنوع است و بسائط در
تحت فلک قمر عناصر چهارگانه است که آتش و آب و باد
و خاک است و مکان‌ها مذکور شد و اما مکان مرکب
هر یک
ظاهر نیست که مکان او مکان اجزای او باشد و از
اینست که استاد المحققین در تجرید گفته که مکان مرکب
مکان جزء غالب است و احتمالات دیگر در این مسائل
هست که این رساله مقام ذکر آن نیست **فصل**
در بیان حال خلا خلا عبارت از اینست که مکانی موجود

باشد و جسم در آن مملو بوده باشد مثلا حوضی باشد و آب
و هوا و هیچ چیز در وی نبوده باشد حکما این را محال
میدانند و متکلمین جایز دلیل حکما اینست که اگر خلا جایز
باشد لازم می آید که حرکت بی معاوق باشد و این محال است
بیان این سخن آنکه هر گاه متحرکی در خلا یک فرسخ را در یک
ساعت طی کند بعد از آن در مسافتی که ملا باشد آن
متحرک حرکت کند شک نیست که فرسخ را زیاده از
یک ساعت طی میکند چه جسمی که در آن مسافت باشد
مانع حرکت است پس باید که زمان حرکت در ملا
زیاده از ساعت باشد و فرض کنیم که دو ساعت باشد
و شک نیست که هرچند آن ملا رقیقتر باشد معاوقه
آن کمتر خواهد بود پس اگر ملائی باشد که معاوقه آن

[illegible]

[illegible]

نصف آن

نصف معاوقه آن ملا بوده باشد زمان حرکت در آن
ملا نصف زمان حرکت در ملا اول خواهد بود پس باید
که زمان حرکت در این ملا یک ساعت بوده باشد با آنکه
این ملا خالی از معاوقه نیست و حرکت در خلا نیز
یک ساعت بود با آنکه معاوقه در اصل نداشت و بحث
بر این ظاهر و مشهور است و بیانش آنکه هر گاه فرض
کنیم که زمان حرکت در خلا یک ساعت باشد و در ملا غلیظ
دو ساعت باشد یک ساعت آن بازای اصل حرکت
و یک ساعت بازای معاوقه خواهد بود و هر گاه ملا دیگر
رقیق بوده باشد که معاوقه آن نصف معاوقه
ملا غلیظ بوده باشد آنچه بازای معاوقه باشد
تنصیف خواهد شد پس زمان حرکت در او یک ساعت

ونیم خواهد بود و نه یک عشر لازم نمی آید که حرکت با معاوق
مثل حرکت بی معاوق باشد و متکلمین استدلال کرده اند
بر امکان خلا بلکه بر وقوع آن بآنکه هرگاه ما دو صفحه مستویه
از سنگ یا آهن که هیچ بلندی و پستی در آن نباشد بر
روی یکدیگر بگذاریم شک نیست که تمام این دو صفحه با یکدیگر
ملاقات نموده اند و دیگر هوائی در میان این دو جسم نیست
بعد از آن که اینها را از یکدیگر جدا کنیم شک نیست که بتدریج
جدا نمیشوند و بلکه یکدفعه در آنی جدا میشوند پس لازم می آید که
در بین خلائی بوده باشد چه هوا در ما بین نیست و از
کنارها بتدریج روان رفتن بعضی از حرکت میشود و حرکت در زمان
واقع میشود پس در نصف اول این زمان مثلاً هوا بوسط
نرسیده و خلا خواهد بود و جواب این است که دلیل حکما بر امتناع

خلا

خلا در غایت ضعف است اما امارات و تجربه دلالت
میکنند بر آنکه وقوع آن اگر محال نباشد در غایت عسرت است
و بعضی مثال از تجربه ذکر کنیم یکی آنکه هرگاه ظرفی را پر
از آب کنیم و سر آن ظرف سوراخی داشته باشد
و ته آن سوراخی داشته باشد و ما سوراخ سر را محکم بگیریم
و سوراخ ته را باز کنیم آب بیرون نمیرود و اگر سوراخ
سر باز باشد آب بیرون میرود و سبب ظاهر
غیر از این نیست که اگر آن سر باز باشد چه قدر که آب
بیرون رود هوا داخل میشود و خلا لازم نمی آید و اگر سر
بسته باشد و آب بیرون رود خلا لازم می آید دیگر اگر
شیشه که سرش تنگ باشد پر آب کنیم و چوب را از سر
باندرون کنیم که سر آن چوب بیرون باشد و منفذ را

سد کنیم که راهی که هوا داخل شود نداشته باشد بعد از آن آن
چوب را بردن کشیم شیشه میشکند و پارهای آن بسمت اندرون
داخل می شود و وجهش بحسب ظاهر همین است که چون چوب را بردن
میرود راهی نیست که هوا داخل شود خلا لازم می آید وانصاف علم
و از مسایل ضروریه در علم طبیعی بیان حدوث اجسام است
و ابطال شبهی که حکما بر قدم آن میگویند و در حکمت الهی که بیان
حدوث عالم بالتمام خواهد شد حدوث اجسام ظاهر
میگردد مقصد دوم در تقسیم اجسام و بیان مجملی از احوال
خاصه بهریک از اقسام و درین چند فصل است فصل
اول در تقسیم جسم جسم بقسمت اولی بر دو قسم است یا
فلکی یا عنصری و عنصری یا بسیط است یا مرکب بسیط آنکه
مرکب از چند مختلف الحقیقه فراهم نیامده باشد و مرکب آنکه بر

خلاف

خلاف این باشد و مرکب نیز بر دو قسم است یا تام است
یا غیر تام غیر تام آنکه آنرا صورت نوعیه جداگانه حاصل
نشده باشد بلکه جسمی که اجزای اوست زود از هم
متفرق شوند مانند گل که آب و خاک است و مانند بخار که
اجزای هوائی و اجزای آبی ممتزج شده و تام آنکه بر خلاف
این باشد مانند معادن و نبات و حیوان که اینها را
موالید ثلث و اصول نیز گویند فصل دوم در عدد
افلاک و کیفیت ترتیب آنها بدانکه اجسام فلکیه
موافق آنچه در ارصاد یافته اند نه است و افلاک جزئیه
نیز ثابت نموده و آیات و نصوص مصرح است بانکه
علاوه هفت است افلاک و ادله رصدی حقی نیست که دلالت
بر زیاده از هفت میکنند و بعضی از علمای متشرعین احتمال

داده اند که عرش و کرسی که در آیات و احادیث واقع
شده عبارت از فلک هشتم و فلک نهم باشد
والعلم عند الله
والله اعلم بالصواب و حکما عدد افلاک را باین نحو قایلند
که اول فلک اعلی است که حرکت شبانه روزی بآن
منسوب است و از مشرق بمغرب حرکت میکند دوم
فلک البروج و کواکب ثابته در آن مثبت است و عدد
کواکب را راهی بعلم آن بقوت بشریه نیست و آنچه رصد
کرده اند هزار و بیست و دو و بعضی هزار و بیست و پنج میدانند
و بعضی بعد از آن فلک زحل است و بعد از آن فلک مشتری
و بعد از آن
فلک مریخ و هر یک از اینها را سه فلک است و بعد از آن
شمس فلک و او را دو فلک است و بعد از آن فلک زهره
و او را سه فلک است و بعد از آن فلک عطارد است و او را

چهار

چهار فلک است و بعد از آن فلک قمر است و او را نیز چهار
فلک است و احکامی که حکما از برای افلاک ثابت
نموده اند اکثری سست و بیدلیل است و بعضی مخالف
شریعت مقدسه است مثل آنکه میگویند خرق
و پاره شدن بر فلک جایز نیست و حال آنکه
دلیلی که بر این میگویند از خانهٔ عنکبوت پاره پاره
تر است از اینجهت بذکر عنصریات و ما تحت فلک
قمر اکتفا رفت **فصل سیم** در عدد عناصر بسیطه
و کیفیت ترتیب آنها بدانکه بعد از فلک
قمر کرهٔ نار است و از برای او یکطبقه ثابت
میدانند و بعد از آن کرهٔ هوا است و از
برای او چهار طبقه ثابت میکنند یکی آنکه

متصل بکره آتش است و در او کواکب دنباله
دار و نیازک متکون میشود و آثار آتش در
او ظاهر است دوم طبقه هوای غالب که
هوائیت آن بر ناریتش غلبه دارد و شهب
در او بهم میرسد سیم طبقه زمهریریه که ابر و باران
و برف در او حاصل می شود چهارم طبقه هوائیه
که با محیط است دیگر کره آب و مشهور حکما آنست
که احاطه بسه ربع ارض نموده چهارم کره
خاک است و از آن سه طبقه میدانند یکی طبقه ظاهر
که جبال و تلال دارد و مسکن خلق است دوم طبقه
طینیه که خاک و آب با هم ممزوج است چنانچه
در کندن زمین ظاهر میشود سیم خاک طبقه صرف

۲ میان

که نزد

که نزد مرکز عالم است و باعتقاد اهل اسلام شفاف
است یعنی مانع رؤیت چیزی که در آن طرفش باشد
بوده؟
نیست و آیات و احادیث دال است برانکه
طبقات ارض مثل سموات هفت است و شک
نیست که نصوص متبع است و بیان منحصر بودن عناصر
را در این چهار بدلیل عقلی نمیکنند بلکه باستقراء و تتبع
و میگویند که ما آنچه از موالید مشاهده نمودیم دیدیم
که مرکب از این عناصر است باعتبار آنکه بتقطیع و تنقیح
تحلیل آن مرکب که نمودیم اجزای خاکی و اجزای آبی
ظاهر شد و بخاری نیز ظاهر شد که اجزای هوائیست
و اجزاء ناری اگرچه ظاهر نمی شود اما حدس حکم میکنند
که میباید در مرکب بوده باشد باعتبار آثاری که از آن

مشاهده میشود و جسمی بغیر از این چهار عنصر ندیده‌ایم که بسیط باشد
و این چهار عنصر را که مشاهده نموده‌ایم یا فهمیده‌ایم که مرکب
از چیزی نیست از اینجهت گفتیم که عدد بسایط چهار
است اما تجویز میکنیم که بسیطی موجود بوده باشد که ما
مطلع بر آن نشده باشیم و آن بسیط جزء هیچ مرکبی
نبوده باشد یا جزء مرکبی باشد که ما باو مطلع نشده
باشیم و این عناصر را انواع مختلفه میدانند باعتبار
اینکه صفات هر یک را که ملاحظه میکنیم با صفات
دیگری انقدر اختلاف دارد که عقل حکم میکند که
یکنوع نیستند و هر یک نوعی جدا هستند و باین
سبب بصور نوعیه قایل شده‌اند چنانچه گذشت
فصل چهارم در انقلاب عناصر اربعه بدانکه این عناصر
اربعه

ما باو شده

اربعه بیکدیگر منقلب میشوند و معنی انقلاب آنست
که صورت نوعیه دیگری را فایض شود و اما انقلاب
نار بهوا چنانچه در شعلها میشود که میل ببالا دارند
و حرکت بفوق میکنند و بعد از قدری حرکت برطرف
میشوند چنانچه چشم احساس میکند و اگر قدری بالا
تر از شعله بگذاریم احساس گرمی یا میل ببالا رفتن
میکنیم پس باید که منقلب بهوا شده باشد و اما
انقلاب هوا بنار چنانچه در کورهای آهنگران مشاهده
میشود که بعد از آنکه مبالغه در دمیدن بکنند
کل هوا منقلب بنار میشود و بعنوان شعله محسوس می
گردد و اما انقلاب هوا باب هر گاه طاس
مسی را سرنگون بر روی برف یا یخ بگذاریم بعد

مشاهده

ما دست

از اندک زمانی قطرات آب بر پشت طاس
ظاهر میشود و سببش آنست که پشتش بسیار سرد شده
و هوا را باعتبار شدت سردی منقلب میسازد
و اما انقلاب آب بهوا چنانچه جامه که تر باشد
و اعضا که تر باشد و بآفتاب و آتش خشک شوند
آبی که در جامه و اعضاست منقلب بهوا میشود و اما انجماد
و اما انقلاب آب بخاک در آنجاها که سنگ میشود مثل
سنگ مرمر در بعضی بلاد و اما انقلاب ارض بآب ذکر
نمودند که ارباب حیل خاک را میکنند از ان تا آب میشود
و حق اینست که این وجوه ضعیف است و افاده قطع
نمیکند و بدانکه انقلاب در مرکبات نیز می باشد گاه
بمرکبی دیگر و گاه به بسیط اول مثل انقلابات نطفه

که اول

که اول علقه میشود و بعد از ان مضغه و بعد از ان عظم
و همچنین اکثر متولدات ذی حیوة از این باب ثانی
انقلاب بنار چه چوب هیمه آتش در میگیرد و شعله ور می
شود و اکثرش منقلب بآتش میشود و قلیلی خاکستر
باقی میماند و انقلاب بارض و مثالش همین چه قدری
از هیمه که خاکستر شده منقلب بارض گردیده و انقلاب
بآب و هوا در اموری که عرق ازآنها میگیرند ظاهر میشود
و همچنین در اشیائی که در دیگ میکنند از ریم و ازو بخار
می شود که صاعد میگردد و ظاهر میگردد فصل در بیان
بعضی مرکبات که ترکیب تامی نیافته مثل ابر و
بیان حال کائنات در تحت فلک قمر تا سطح ارض
بیان معتقد حکما در این مسئله موقوف بذکر اموری

چند است اول آنکه هوا بالطبع حار است چنانکه می آید اما حرارت
او نه در غایت و لطافت او غالبست و باعتبار لطافت
بسبب جسم تأثیر حار حرارتش زیاد میشود و بسبب تأثیر
باردی برودت کسب میکند دوم آنکه آفتاب
حجارها را گرم میکند بسبب انعکاس شعاع است و شعاع
اگر بر جسم شفاف مثل هوا بر خورد در او نفوذ میکند
و منعکس نمیشود و او را گرم نمیکند و اگر بر جسم صیقلی مثل
آینه بر خورد از او منعکس میشود و بهر چه رسد و تابد
گرم میسازد و اگر بجسمی بر خورد که اجزاء شفافه و اجزاء
غبراء داشته باشد آنچه بر اجزای شفافه بر خورد
نفوذ میکند و آنچه بر اجزاء غیر شفافه بر خورد
منعکس میگردد و تجربه دلالت میکند بر اینکه انعکاس

از روزنه

در تأثیر

در تأثیر در گرمی اثری عظیم دارد چنانچه از عکس
آفتاب که از آئینه می افتد ظاهر و روشن
است و مرایای محرقه که در ازمنه سابقه ساخته
که عکس از آن بر هر چه می افتد میسوخت بالکلیه
بر همین معنی بود سوم آنکه عکس آفتاب که از
آئینه یا غیر آن جدا شود قدری مسافت اعلا
حرارت شدید مینماید و بتدریج تأثیر او کم
میشود تا بجائی که دیگر اثری از آن محسوس
نگردد چهارم بیان حال تخلخل و تکاثف است
که بتقریب این مسئله مناسبت است که در اینجا
ذکر شود تخلخل حقیقی آن است که مقدار جسم زیاد
شود از آنچه که هست و جسم همان جسم باشد

وچیزی از خارج داخل او نشده باشد تکاثف
عبارت از آن است که مقدار جسم کم شود
وچیزی از او کم نشده باشد و دروقت تخلخل و
وتکاثف حدوثش ظاهرست و مکرر تجربه شده
که شیشه را آب کنند و نشان کنند که آب
تا کجای گردن او آمده بعد از آن شیشه را
در آفتاب گذارند آب بالاتر از آن نشان
می آید و اگر در جای سردی گذارند پائین تر از
آن نشان می آید و از این مثال ظاهر شد
که حرارت سبب تخلخل و برودت سبب
تکاثف میشود و این معنی ظاهر است که در
تخلخل اجزای شیء آنقدر باهم آمیخته نیست و در

تکاثف

تکاثف اجزای شیء بهم آمیخته میشود و چنانچه در آب و
سایر مایعات که یخ بندند معلوم میشود که پیش
از یخ بستن اجزاء آنقدر بهم محکم بسته و پیوسته
نشده اند و بعد از یخ بستن محکم و پیوسته
شده اند و هرچند سرما باشد بدتر باشد
استحکام اجزاء و پیوستگی آن قوی تر
است و در زمین نیز مشاهده است که در
زمستان استحکام اجزاء زمین بمثابه
میشود که بصعوبت کنده میشود بخلاف فصول
دیگر و بعد از تمهید این مقدمات گوئیم از
زمین که محسوس میشود بخار و دخان بجانب
آسمان متصاعد میشود و بخار جسمیست مرکب

از آب و هوا که اجزاء آبی و اجزاء هوائی
ریزه ریزه شده با هم مخلوط و ممتزج شده
اند و طبیعت علیحده نیست و چون اجزاء آبی
حرارت کسب کند و گرم شود میل به بالا میکند
که کار حرارت تصعید است و اجزاء هوائی
نیز بالطبع گرمی و گرم عارضی تحصیل نموده
و چون ممتزج با اجزای آبی شده بخار را

ثمره

میل اجزاء آبی به بالا رفتن قوی می شود
و مجموع آب و هوا که بخار است صاعد
میگردد و دخان عبارت از اجزای
ارضی و اجزای ناری است که بدستوری
که در بخار مذکور شد ممتزج شده و اجزاء

ترا

ترابیه با امتزاج اجزای ناری و کسب حرارت
نموده متصاعد میگردد و بخار چون متصاعد میشود
گاه است که بسبب حرارتی که دارد از طبقه بخار
میگذرد و بطبقه زمهریریه میرسد و سردی آن
طبقه بسبب تکاثف اجزاء بخار و جمع شدن آن
هوا اما که در جرم بخار است می شود و باین اعتبار
اجزاء آب که در میان بخار است از آن جدا
میشود و اجزاء آبی نیز حرارت عارضی شان بر
طرف شود و برودت ذاتی غالب گردد
و ثقیل شود و میل به پایین نماید پس اگر سرما شدید
نباشد اجزاء آبی با هم جمع شده قطره
قطره نازل میشود و اگر سرما شدید باشد

پیش از ان انکه اجزای آب جمع شوند وقطره شوند در
ان اثر میکند و برف میشود واکر بعد از انکه قطره جمع
شود نازل شود سرمای شدیدی برخورد ان قطره
منجمد میشود وتکرک میکردد وکاه هست که بخاری که منعقد
شود هنوز از کره بخار نکذشته بلکه قدر سهلی از
زمین جدا شده باشد اندک سردی باو از
خارج رسد یا اجزای ابر حرارت عارضیشان برطرف
شود وبرودت اصلی غالب شود ومیل بپائین نمایند
وباران حاصل شود بدون انکه زیاد بلند شده
باشد وجمعی بسیار این معنی را مشاهده نموده اند و
سبب رعد وبرق را چنین کویند که چون بخار بکره
زمهریریه رسیده بسته شود وکاه هست که
اجزا

دخانی در او هست وان اجزا باز میلی ببالا دارد اجزای م
وحرارت ان برطرف نشده پس هرکاه خواهند
ببالا روند اجزای ابر را باید از هم بشکافند وببالا
روند واین شکافتن صدای بهم میرسد وانرا رعد
کویند وکاه هست که باعتبار سرعت این حرکت
یا باعتبار برهم خوردن بعضی اجزای دخان ببعضی
اتشی بهم رسد واین مجرب شده که بسبب سرعت
حرکت کرمی بسیار بهم میرسد وهم چنین تجربه شده
که بسبب سائیدن بعضی اجسام ببعضی بسرعت
وعنف اتش حاصل میشود چنانچه در خراطین مشاهده
میشود وهرکاه بسبب سرعت حرکت یا بسبب
سائیدن اجزا اتشی بهم رسد اکر اجزای

لطیفه در دخان باشد یا اجزای دهنیه در او
باشد چنانچه در بعضی از ادخنه مشاهده میشود
یا اجزای کبریتیه آن اجزا مشتعل میشود و چون
کم باشد یا لطیف باشد بزودی خاموش
میگردد و اینرا برق گویند و بحسب امتداد کشیدگی
اجزاء لطیفه و مقدار آن طول برق و کوتاهی آن
حاصل میشود و اگر اجزای دخان لطیف و کثیف هر
دو در او جمع باشد ممکن است که باعتبار اجزای کثیفه
سوختن آن امتدادی پیدا کند و بسرعت بزمین رسد
و هم چنین ممکن است که اجزاء کثیفه و لطیفه تا زمین متصل بوده
و بتدریج مشتعل گشته بزمین برسد و آنرا صاعقه گویند و در صورت
اول چون اجزاء کثیفه ثقل بالذات دارد و بعنف و شدت میآید هر چیز

که برخورد میشکند و چون اجزای ناریه مشتعله اینچنین ها
که برخورد میسوزانند و مسئله از دلها تجربه شده که مثل
پارچه و پشم و نظایر آن که برسد نفوذ میکند و نمیسوزاند
و نقل شده که یکبینه زر برخورد و زر را که اخته و کیسه را
نسوزانید و در راه تکه مشرقه نشتر براز ده و استخوان و گوشت
او را که اخته و پوست و پشم بجای خود مانده و بعضی
وجه اینرا چنین میگویند که سوزانیدن و تفتیت که جسم
که با او برخورد با او منافاتی بنماید و اگر جسمی بسیار تنیده باشد
گاه باشد که آتش از میان اجزای او بگذرد و او را نسوزاند
و احتمال هم دارد که گوئیم که بعضی آتشها بعضی چیزها را
نسوزاند و بعضی را بسوزاند باعتبار مناسبتی که با او داشته باشند
تتمیم کلام در شهب و غیر آن حکما میگویند که هرگاه اجزای

دخان متصاعد گردد و از کره زمهریریه بگذرد و بطبقه
چهارم هوا برسد حرارتی که دران طبقه بمجاورت
کره آتش بهم رسیده دراو تاثیر کند و اورا بسوزاند و او
مشتعل گردد پس اگر ماده دخانی بهم متصل و کثیف
باشد بسرعت سوخته شود و از پی آن سوخته شود و هر جزئی
که سوخته شد یا منقلب بنار صرف میشود که رنگ ندارد
و شفافست یا منقلب بهوا چنانچه در زیر شعلها مشاهده
میشود پس بشکل خطی بنظر می آید که مشتعل شده
و از یکطرف فانی و از طرف دیگر در اشتعال است
و آنرا شهاب گویند و اگر ماده دخانی کثافتی
داشته باشد بزودی منطفی و خاموش نشود بلکه گاه
باشد که چندین ماه بماند چنانچه خود مشاهده نموده ایم

و از سا

و از سابق بسیار نقل شده و این اجزای دخانی که فرا
هم آمده بهر صورتی که نمودار گردد بآن اسم نامیده
میشود اگر بصورت نیزه باشد نیازک گویند
و اگر بصورت عمود باشد اعمده و اگر مجموعی جمع باشد
و از و شعلها جدا شود و برپرد با اجزائی چند دراز و آن
بآن مجتمع متصل باشد اگر آن شعلها از جانب سر آن
مجتمع که کوکب و ستاره گویند باشد یا آن اجزا که بآن
کوکب متصل شده از جانب سر آن بوده باشد
ذوذوابه گویند یعنی صاحب گیسو چه تشبیه آن بگیسو
میکنند و اگر از جانب دنباله آن باشد آنرا ذوذنب
گویند یعنی صاحب دم چه تشبیه آن بچیزی که دم
داشته باشد نموده اند **توضیح مقام** آنچه مذکور شد

بگیسو

کلام حکما بود و خیال ایشان در بعضی از آن سست می نماید
و دلیل گفته اند که سبب این امور باید همین امور مذکوره
باشند و غیر آن سببی نداشته باشند و خود نیز دعوی
حصر درین اسباب نموده اند و آنچه از آیات قرآنی
و احادیث ظاهر میشود اسبابی غیر ازین اسباب است
و منبع او ست و باید بآن اعتقاد نمود اگرچه بعضی از آن
آیات و احادیث را ممکنست که بر بعضی ازین امور
منطبق نمود و این نیز ممکنست که گوئیم آن اسباب مذکوره
در احادیث سبب است و اینها هم سبب است
پس حصری در اسباب جزئا از آیات و احادیث بر نمی
آید و تفصیل کلام درین مختصر خروج از مقصود است
والعلم عند الله تعالی فصل در ذکر عناصر
و موالید

و موالید و کیفیت مزاج چنانچه گذشت جسم عنصری
بر دو قسم است بسیط و مرکب و بسیط چنانکه مذکو
ر گردید چهار اند آتش و هوا و آب و خاک و مرکب
از حصر بیرون است و اصول آن موالید ثلث است
که جماد و نبات و حیوان است و از اختلاط این عنا
صر و ازدواج آنها بامر خالق جل و علا بهم رسیده اند
و کیفیت ازدواج آنها بقول حکما باین نحو است که هر یک
که هر یکی از بسایط دو کیفیت دارد که یکی را فاعله گو
یند و یکی را منفعله آتش کیفیت فاعله آن حرارت است
و کیفیت منفعله آن یبوست و هوا کیفیت فاعله اش
حرارت است و کیفیت منفعله رطوبت و آب کیفیت
فاعله اش برودت و کیفیت منفعله اش رطوبت و خاک کیفیت

فاعله آتش برودت و کیفیت منفعله آتش یبوست و این
عناصر که با یکدیگر ممزوج و هر یک باجزای صغار ریزه شوند
و اجزای ریزه هر یک با اجزای ریزه دیگر مختلط گردد همگی
یک کیفیت در حرارت و برودت و رطوبت و یبوست
بهم میرسانند و این کیفیت را مزاج گویند مثلا مشاهده
میشود که هرگاه خاکی گرم را در آبی سرد بریزیم و بسیار برهم
زنیم خاک گرمی اول باقی نمی ماند و همچنین آب سردی
اول و چه قدر که اجزای خاک گرمست اجزای آب همان
قدر گرمست و کیفیت مزاجی عرض عریضی دارد و هر مزاجی
لایق صورتی است از صور یا نفسی از نفوس و هر چه را لایق است
از مبدا فیاض بر او فایض میگردد و هر نوعی از موجودات
نیز عرضی دارد که اگر از آن بگذرد آن نوع فاسد میشود مثلا

نوع انسانی

نوع انسانی را یک مرتبه از حرارت هست که زیاده بر آن
مناسب مزاج انسان نیست و اگر عارض بدن انسان گردد فاسد
میکرد و همچنین در جانب برودت و دور نیست که
نسبت باشخاص نیز همین حالت بوده باشد چه هر شخصی
از انسان مزاجی دارد و حرارت او اگر زیاد شود تا قدری چنا
ن است که مزاج فاسد نمیشود و شخص باقیست و از آن قدر
که بگذرد شخص باقی نمی ماند و همچنین در سایر کیفیات
و مزاج هر چند باعتدال اقرب باشد صورتی یا نفسی که
بر او فایض شود اکمل باشد و غایت اعتدال نوع او انسان است
که لایق نفس انسانی شود و عدد امزجه حصر و ضبط ندارد چه
مشاهده میشود که هر نوعی از موالید ثلث مزاجی علیحده دارند
و عدد انواع را علام الغیوب میداند و بشر را راه علمی

بدان بغیر از اخبار الهی نیست اما عدد کلیات امزجه نه عدد است
چه کیفیات چنانچه ذکر شد چهار است و ممتزج باید کیفیات
در حد اعتدال است یعنی تبرید اجزای بارده اشتعال اجزا
ی حاره او باشد و ترطیب اجزای رطبه مثل تیبیس اجزای
یابسه باشد این را معتدل گویند یا از حد اعتدال بیرون
رفته و آنکه از اعتدال بیرون رود یا یک کیفیت بیرون رفته
یا دو کیفیت چه نمیتواند که هم در حرارت و هم در برودت
از اعتدال بیرون رود و همچنین نمیتواند که هم در رطوبت
و هم در یبوست از اعتدال بیرون رود پس هشت
نسبت باقی ماند اول آنکه حرارت غالب باشد و رطوبت
و یبوست بحد اعتدال باشد دوم آنکه برودت غالب
باشد با اعتدال در رطوبت و یبوست سوم غلبه رطوبت

با اعتدال

با اعتدال در حرارت و برودت چهارم غلبه یبوست با اعتدال
مذکور پنجم غلبه حرارت و رطوبت ششم غلبه حرارت و یبوست
هفتم غلبه برودت و رطوبت هشتم غلبه برودت و یبوست
و میگویند که معتدل حقیقی وجود ندارد و اقسام امزجه موجود
هشت است و معتدل بمعنی دیگر دارد و آن بمعنی این است
که آنچه لایق این نوع باید و کمال نوع در او باشد با او داده شده
باشد و آن را معتدل طبی گویند و معتدل باین معنی را انکار
وجودش نمیکنند و قایل آن بوجود هستند فصل در بیان
آنکه در موالید صور عناصر باقیست سابقا مذکور شد
که عناصر هر یک صورت نوعیه دارند و موالید مرکب
از عناصر اند و باعتبار مزاجی که حاصل شد صورتی که لایق
او بود بر او فایض شد و بعضی [illegible] که عقل در باب [illegible] حکم

[illegible]

میگردد که هر مرکب نوعی علحده است و صورت نوعیه علحده

دارد و الحاصل کلام در اینست که آیا در عناصر موالید چهار عنصر

چنانچه بودند باقی هستند و این اجزا که باهم ممتزج

شده اند در اجزای ناریه صورت ناری و در اجزای هوا

ئیه صورت هوائی باقیست و هم چنین در عنصر دیگر

یا آنکه صورت عنصری ان برطرف میشود و صورت

نوعیه یکی از موالید بر او فایض میشود مذهب حکما آو

لست و دلیل واضح بر این مسئله اقامه نمیکنند و امورتی

چند که ذکر میکنند افاده ظنی ببقاء صور عنصریه میکنند

و شیخ در شفاء احتمال دوم را مذهب مخترع دانسته

و ذکر کرده که در قرب زمان ما بعضی مذهبی اختراع

نموده اند که عبارت است از عدم بقای صور عناصر در مرکبات

فصل

فصل موالید چنانچه مذکور شده است معادن

و نبات و حیوان و در معدن صورت نوعیه فایض میشود که

حفظ ترکیب و خواص و آثار بر آن متفرع میشود و از آثار

و نعمتها ان درین رساله وجهی ندارد و در نبات امری که فایض

میشود منشا آن کارها میشود و چنین چیز دیگر دارد که در آنها

نیست تتمه و یکی تغذیه و یکی تولید مثل مثلا نهالی را که غرس

نمایند نشو و نما میکند و این بازی که هست که اجزای غذا

ئی داخل جرم او میشود و بعد از کامل شدن تخمی تحصیل

میشود که ان تخم را که بکاریم مثل آن نهال از او حاصل

میگردد و این امر که نبات از معدن با و ممتاز بود

و این سه خاصیت را قوتی نفس میگوئیم و در حیوان غیر از آن

چیزی که فایض میشود این خواص را دارد و باضافه دو امر

دیگر یکی آنکه شعور دارد و ادراک چیزها میکند دیگر آنکه حرکت
باراده و اختیار خود میکند بخلاف نبات که شعور
وحس ندارد و حرکت باراده نمیکند و بعضی از علما در
نبات نیز دعوی شعور و حرکت ارادی نموده‌اند و شاهد
امثله جزئیه چند آورده اند مثل آنکه ریشه درخت در زیر
زمین بسمتی که سنگ باشد نمیرود و هنوز بسنگ نر
سیده برمیگردد و مثل آنکه کدو و یاسمنی که مانع از
حرکت او باشد نمیرود و غیر آن و در بعضی کتب
اهل هند دیده شده که باصره و سامعه و لامسه و شامه
هم از برای نبات ثابت میدانند و بر هر تقدیر
شک نیست که اگر شعور و ادراک در نبات هم باشد
مثل حیوان نیست و در انسان که اشرف انواع موجودات است

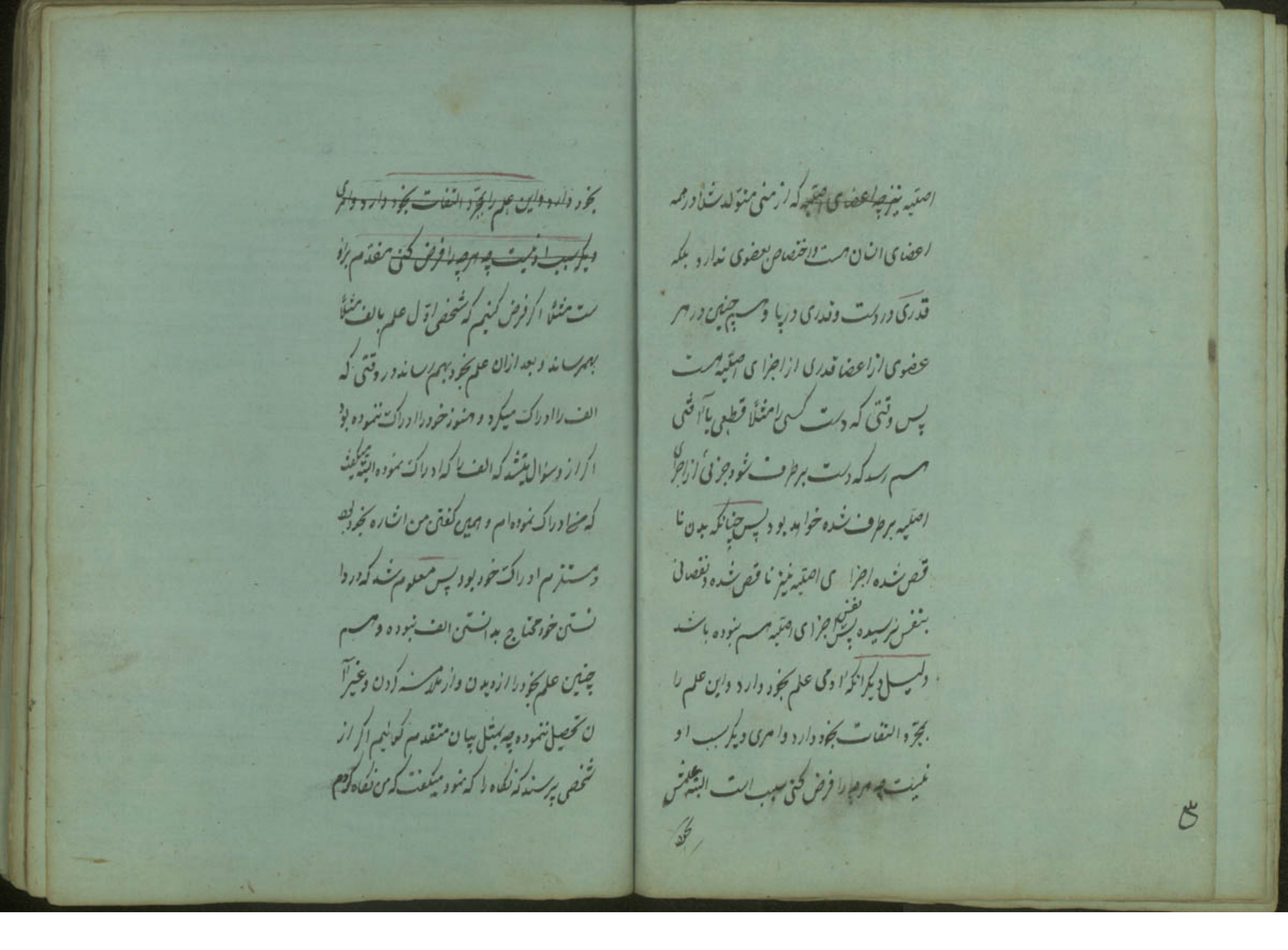
نفسی

نفسی فایض شده که ادراک کلیات و کسب کمالات
بان میتوان نمود و باید دانست که غرض اهم و مطلب
عمده از علم طبیعی دانستن احوال انسان است چه باتفاق
حکما و متکلمین اشرف موالید است و باعتقاد اهل
حق اشرف انواع موجودات است و دانستن او سبب
راه بردن بسوی جناب الهی است که اشرف اغراض
است و حدیث مشهور که از حضرت امیر المؤمنین
صلوات الله علیه نقل شده که من عرف نفسه فقد عرف
ربه یعنی هر که نفس خود را شناخته پس خدای خود را شناخته
و غیر از آن از ادله شاهد این معنی هستند پس مناسب
آن است که احوال نفس انسانی را ذکر نمائیم و آنچه میان
او و حیوان یا نبات مشترک و مشتبه باشد و آنچه مختص

اوده باشد ذکر شود **فصل** در بیان حقیقت انسان اقوال
درین مسئله بسیار و ازده متجاوز است وبعضی غیر
مشهور و غریب سستی است ازین جهة بذکر بعضی ا
قوال اکتفا میشود شک نیست که انسان بدنی است
محسوس عامه متکلمین انسان را عبارت از همین بدن
میدانند وبعضی از ایشان عبارت از اجزای اصلیه
میدانند که از منی متکون وحاصل شده وبعضی عبارت
از جزئی میدانند که در میان بدن ساریست که از روح
حیوانی باشد یا غیر آن وبعضی عبارت از جوهر مجرد
میدانند که تعلق ببدن گرفته از بابت ربطی که
پادشاه بمملکت خود دارد وآن جوهر در وجود
خود احتیاج ببدن ندارد اما کاری که خواهد بکند

بدان

بدون آلات وقوای بدنیه نمیتواند نمود واین قول حکما
وبعضی از محققین متکلمین است وبذکر این چهار قول
اکتفا میشود وازابطال بعضی ازین اقوال ابطال اقوا
ل غیر مذکوره نیز ظاهر میشود واما توقف اول که بنیه
بدن بر یک حال باقی نیست و کم و زیاد میشود ونقص
کلی خود باقیست و در او تغییری نشده وبعضی اعضای
شخص قطع میشود و باطل میگردد ونفس کلی خود باقیست
پس اگر نفس انسان عبارت ازین بودی بایستی
که او هم متبدل شود وبزوال بعضی از اعضا بعضی
یعنی از ذاتش زایل شده باشد واین دلیل چنانچه
دلالت میکند بر آنکه نفس عبارت از بدن نیست
دلالت دارد بر آنکه اعضای اصلیه نیز نیست چه اعضای



اصلیه نیز ~~چون اعضای اصلیه~~ که از منی متولد شده در همه
اعضای انسان هست و اختصاص بعضوی ندارد بلکه
قدری در دست و قدری در پا و هم‌چنین در هر
عضوی از اعضا قدری از اجزای اصلیه هست
پس وقتی که دست کسی را مثلاً قطعی یا آفتی
هم رسد که دست برطرف شود جزئی از اجزای
اصلیه برطرف شده خواهد بود پس چنانکه بدن نا
قص شده اجزای اصلیه نیز ناقص شده و نقصانی
بنفس نرسیده پس نقص باجزای اصلیه هم نبوده باشد
دلیل دیگر آنکه آدمی علم بخود دارد و این علم را
بتجرد و التفات بخود دارد و امری دیگر سبب او
نیست چه هرچه را فرض کنی سبب است البته علم بنفس
بخود

~~بخود دارد و این علم را بتجرد و التفات بخود دارد و امری~~
~~دیگر سبب او نیست چه هرچه را فرض کنی~~ مقدم برا
ست مثلاً اگر فرض کنیم که شخصی اول علم بالف مثلاً
بهم رساند و بعد از آن علم بخود بهم رساند در وقتی که
الف را ادراک میکرد و هنوز خود را ادراک ننموده بود
اگر از و سؤال نمایند که الف را که ادراک نموده البته میگفت
که من ادراک نموده‌ام و همین گفتن من اشاره بخود است
و مستلزم ادراک خود بود پس معلوم شد که در دا
نستن خود محتاج بدانستن الف نبوده و هم
چنین علم بخود را از دیدن و از ملاحظه کردن و غیر آ
ن تحصیل ننموده چه بمثل بیان متقدم گوئیم اگر از
شخصی پرسند که نگاه را که نمود میگفت که من نگاه کردم

پس ظاهر شد که علم بخود چنین نیست که از علم بچیزی دیگر یا از
بدن و اجزای آن بهم رسیده و علم به بدن یا باجزای
اصلیه یا بجرم ساری در بدن و غیر آن یا بسبب علم بچیزی
بهم رسیده یا بسبب علم به بدن و اجزای آن بهم رسیده
پس نفس غیر اینها خواهد بود دلیل دیگر آنکه آدمی از خود هر
گز غافل نیست همیشه علم بخود دارد و از بسیار امور غافل میشود
بیان این معنی آنکه اگر فرض کنیم که شخصی در ابتدای خلقت بنحوی
مخلوق شود که چشم او بسته باشد که به چیزی از اعضای
او نگاه نکند و بچیزی نرسد که لمس اعضا کند و هوای مجاور ملایم
بدن نفس او باشد و مختلف نشود و هم چنین بنحوی فرض کنیم
که از حواس ظاهری و باطنی او ادراک چیزی نکند در اینجا
البته علم بخود دارد و علم به بدن و اجزای بدن و امر ساری

در بدن

در بدن ندارد پس نفس غیر اینها باشد و شیخ در کتاب شفا گفته
که هر که گوید در چنین فرضی که آدمی از خود غافل است و میان
او و جماد فرق نیست گفتن این دلیل از برای او سودی
ندارد یعنی یا انقدر بی شعور است که قابل نیست که از برای
او برهان گفته شود یا از روی عناد انکار میکند دلیل دیگر که
بعضی از علمای متاخر اقوی از سایر ادله میدانند و بیان آن مو
قوف بر ذکر چند مقدمه است یکی آنکه نفس ناطقه علم بامور
کلیه دارد و در این خود خفائی نیست دیگر آنکه معانی کلیه و
ضع خاص و شکل خاص و غیر آن از امور لازمه ماده ندارد
مثلا انسان کلی را که ما تصور کنیم با او قد خاص و شکل خاص
و رنگ خاص ماخوذ نیست چه اگر در انسان کلی شکل خاص یا غیر آن
ماخوذ بودی بایستی که بر فردی که آن شکل را مثلا ندارد صادق

نشدی و این مقدمه نیز حق است دیگر آنکه علم باشیا باین
نحو میشود که معلوم باعتبار وجود ذهنی در نفس یا در قوای نفس حاصل
شده و تحقیق این در کتب وجود ذهنی در آلهی خواهد شد
دیگر آنکه محلی که منقسم شود آنچه در وی مرتسم شود منقسم خواهد شد
و این مسئله در مباحث اعراض خواهد آمد و بعد از تمهید این مقدمات
گوئیم که اگر نفس مجرد نباشد و بدن یا مادی دیگر باشد قابل
قسمت خواهد بود چنانکه در ابطال جزء لا یتجزی گذشت
پس باید که بانقسام او معنی کلی که ادراک کرده منقسم شود و معنی
کلی قابل قسمت نیست و ایرادی که بر این دلیل می آید بر
دو مقدمه اخیره است و ادله دیگر بر این مطلب در کتب مشهوره
مذکور است و حق اینست که اگرچه این ادله که ذکر شد
و غیر آن مورد ایراد بسیار است اما از مجموع اینها و از آیات

واحادیث

واحادیث بجزم ظاهر میشود که نفس عبارت از بدن نیست و جسم
جسمانی اجزای اصلیه و سایر عوارض بدن نیست و بعد از مردن
و خراب شدن بدن باقیست و چون مسئله عظیمی است
ذکر بعضی از آیات و احادیث ضرور است قال الله تعالی
ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم
یرزقون فرحین بما آتاهم ربهم و یستبشرون بالذین لم یلحقوا
بهم من خلفهم الا خوف علیهم ولا هم یحزنون یعنی والله
اعلم گمان مکن ای محمد آنانی را که کشته شده اند در راه خدا مرده
یعنی اینها را مرده مدان بلکه ایشان زنده اند نزد پروردگار
ایشان روزی داده میشوند در حالتی که شادند بآنچه داده است
بایشان پروردگار ایشان و بشارت بایشان میرسد و
مستبشر و شادند بآنها که هنوز بایشان ملحق نشده اند و از عقب

ایشان شده که بر ایشان خوفی نیست و نه اندوهناک میگردند
در این آیه شریفه از برای شهدا حیات و اوصاف زنده‌ها از شادی
و تعلق خاطر بحال جمعی از دوستان که در دنیا بجا گذاشته اند
و مرده و بشارت بایشان رسیدن ثابت فرموده پس ثابت
که این احوال از برای بدن نیست ثابت نیست و آیه دیگر نیز بر
یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فصل
در ذکر بعضی از احکام که از برای نفوس ثابت است
و در او چند مسئله است مسئله اولی آنکه نفس حادث است و بعضی
از حکما در این مسئله مخالفت نموده اند و بیان حدوث نفس در
حکمت الهی که بیان حدوث عالم خواهد شد خواهیم نمود انشاء
الله تعالی مسئله ثانیه آنکه حدوث او در چه وقت حکمای مت
بیشتر قایلند بآنکه حدوث نفس بحدوث بدن است یعنی بعد از آنکه

بدنی بمرتبه رسیده و قابلیت و استعداد آن بهم رسانیده
که نفس را و حکایت کرد نفسی که لایق باو باشد آن وقت
موجود میشود و مذهب حق خلاف اینست و احادیث بسیار
دلالت دارد بر آنکه خلق ارواح قبل از خلق ابدان شده و این
احادیث همه دلالت دارند بر آنکه نفس مغایر بدن و اجزا و اعرا
ض بدنست مسئله ثالثه آنکه نفس از بدن انسانی بعد از بدن انسانی منتقل نمیشود حکما
و متکلمین قایلند بآنکه هر نفسی بیک بدن متعلق میشود و پس
از این بدن ببدنی منتقل نشود و بعد از این بدن ببدنی متعلق نمیشود
و مخالفت در این مسئله بعضی از حکمای اشراق و حکمای هند و غیر
ایشان نموده اند از ملاحده که قایلند بآنکه نفس بعد از خراب بدن متعلق
بچیزی دیگر میشود یا بجماد و او را رسخ خوانند یا متعلق بنبات
میشود و او را فسخ خوانند یا متعلق بحیوان شود و او را مسخ خوانند

و دلیلی که حکما بر ابطال تناسخ میگویند از انجمله آن است که اگر نفس
از بدنی ببدنی برود باید احوال بدن اول قدری بیادش بیاید
و او نه دیگر نیز گفته اند و عمده دلیل بر این مطلب احادیث و اجما
ع اهل اسلام است بر آنکه در دار تکلیف نفس از بدنی که [illegible]
رجعت کرد ببدنی دیگر غیر دو و مسخی که در زمان سابق [illegible]
و در زمان اسلام بر بعضی اعدای اهل بیت علیهم السلام شد از اشقیا
این نحو نبوده که نفس از آن بدن ببدن خوک منتقل شده باشد بلکه
بدن همان بدن بوده و آن بدن مصور بصورت بدن خوک شده
مسئله رابعه آنکه نفس بعد از خراب بدن باقیست و حکما و اتفاق
اهل اسلام باین قایلند و از آنچه ذکر شد بیان این ظاهر
گردید **فصل** در ذکر قوای نفس نباتی که تمام نفوس در آن شریکند
قوت نامیه و غاذیه و مولده است و بیان هر یک از آن گذشت

و قوتی

سهو در نسخه

و قوتی که میان او و سایر نفوس حیوانیه مشترک است حواس
خمسه ظاهره و حواس خمسه باطنه است **فصل** در بیان حواس
خمسه ظاهره اول از آن حس لمس است و مناط آن قوتیست
که حق تعالی او را در تمام اجزای بدن پهن نموده مگر در [illegible]
که بودن آن ضرر ببدن داشته باشد و مدرکات آن کیفیات
ملموسه است که خواهد آمد و این قوت از ضروریات وجود حیوا
ن است و ازین جهة است که حیوانی را نیافته اند که این قوت را
نداشته باشد و میشود که باقی قوی را نداشته باشد مثل کرمی
که در میان گل بهم میرسد و او را خراطین گویند و مثل موشی
که چشم ندارد و او را خلد نام است و میگویند این دو تا از حواس
خمسه بغیر از لامسه قوتی نیست و وجه این آنکه حیوان تالیف
یافته از اجزای عنصریه چند که متکیف شده اند بکیفیت مزاجیه و لکن

کلاً

واگر باردی باو رسد تأثیر دارد و میکند بنحوی که او را انحلال

یا بعضاً فاسد میگرداند و همچنین امور حاره و بارده و رطبه

و یابسه و همچنین چیزها که بدن را فاسد سازد و غیر آن که ضرر

ببدن میرسانند و بنا برین بدن محتاج خواهد بود بانکه خبردار

از آنچه باو میرسد بوده باشد و این بقوت لامسه بعمل می آید

پس وجود او در حیوان ضرور و بیان جهة النفع حواس است و از این جهة

است که او در تمام بدن ساری باشد مگر آنچه حیات در او

ساری نباشد مثل مو و استخوان و ناخن و از اعضای حیوة اول

جگر و سپرز و کلیه را میگویند که حس لمس ندارد و سر نبودن احساس این

اشیاء بقوت لامسه را اطبا در مو و ناخن بجهة آنکه لازم بودن و بجون

در آنها ضرری ببدن نمیرسد و اما در ناخن باعتبار آنکه آنچه

متصل ببدن نیست حکم مو دارد و آنچه متصل است ببدن

چو انکه

چه حرارتی و برودتی که از خارج باو رسد او را گرم و سرد میکند

مثل سایر اجسام و لیکن از آنکه او گرم یا سرد شده اعضای اطراف

دار خبر میشوند و احتیاجی بلمس داشتن او نیست و اما در استخوان بجهة

اینکه او ستون بدن است و سدها در حرکت و غیر آن و منع خود

و اما جگر باعتبار آنکه مولد صفراست و صفرا اللذع و گزندگی

دارد و کلیه و طحال مصب اخلاط هستند و ریه باعتبار تنفس همیشه در

حرکت است پس اگر اینها قوت لمس میداشتند همیشه حیوان

متألم می بود و اما حس ذوق است و مناط آن قوتیست که

پهن شده در عصبی که بر سطح ظاهر زبان پهن شده و هر

گاه لعاب دهن با اجزای کیفیت مطعوم را از شیرینی و تلخی و غیر

آن بهم رسانیده و در مسامات زبان نفوذ کند و بان عصب رسد

ادراک آن می نماید و این قوت نافع بدن است باعتبار آنکه

غذائی را که نفعی از و هست یا ضرر بشناسد و مدرکات آن
کیفیات متفرقه است که ذکرش خواهد آمد سوم حس شامه است
و مناط آن قوتیست که خلق شده در دو گوشت پارهٔ که مثل
سر پستان در مقدم بر آمده و زیاده شده اند و مدرک آن بوهاست
و کیفیت ادراک آن باین نحو است که هوا باعتبار لطافت
کسب بو از صاحب بو مینماید و بوصول هوا بآن دو گوشت
زاید ادراک آن میگردد و نفع آن در بدن باعتبار آن است
که ارواحی که در بدن سارینند از بعضی بوها لذت و از بعضی ضرر
می یابند پس مناسب است که نافع و ضار شناخته شود
چهارم حس باصره است که با او چیزها دیده میشود و آن قوتیست
که حق تعالی او را ایجاد کرده در روحی که در عصبتین مجوفتین است
بنوعی که ذکر میشود از میان دماغ دو پی مجوف رسته

یکی از

یکی از جانب راست و دیگری از جانب چپ و آنکه از جانب
راست رسته بجانب چپ می آید و دیگری بعکس آن
تا آنکه بهم متلاقی میشوند بنحوی که تجویف هر دو یکی میشود
و بعد از تلاقی باز از یکدیگر جدا میشوند و آنکه از جانب راست
آمده بسوی چشم راست میرود و آنکه از جانب چپ
آمده بسوی چشم چپ و آن جائی که پیچها بهم میرسند
مجمع النورین میگویند و در جوف این عصبها روحی
هست که عبارت از همانست بعنوان نجاری و این قوت
در آن روح مخلوق شده و این روح در تردد است بسوی مردمک
می آید و بر میگردد و کلام در کیفیت صدور ابصار و شرایط
آن منفصل مذکور شد پنجم حس سمع است و مناط آن
قوتیست که خلق شده در عصبی که پهن شده در باطن سوراخ

گوش و کیفیت ادراکش چنین است که باید جسمی از جسمی جدا شود
بعنف یا جسمی بجسمی رسد بعنف که پیش از اول تقلیع که
بمعنی کندن است میکنند و پیش از دوم بقرع که بمعنی کو
فتن است می نماید و شرط است که میان قالع
و مقلوع مصادمه و معارضه بوده باشد و هم چنین میان
قارع و مقروع چه محسوس است که اگر مشت خاکی
از میان خاک بچینه برداریم صدا ندارد و هم چنین
اگر مشت بر هوا زنیم صدائی نکند پس باید که میان
آنها معارضه بوده باشد و باعتبار این معارضه هوا کیفیت
خاصی بهم میرساند و هوای مجاور آن هوا هم بهم
میرسانند تا آن هوائی که بگوش میرسد و حس سمع ادراک
میکند و حق آنست که عقل از ضبط و جزای عاجز است بنقد رسیده اند

که

که اگر چیزی بچیزی بر خورد یا از چیزی کنده نشود صدای
بر نمیخیزد و اینها همه میدانند که تموج هوا دخل دارد و گاه
از دور دیده میشود که شخصی تیشه بر درخت میزند و بعد از
دیدن بزمانی صدائی شنیده میگردد و اگر باد با صدا
موافق باشد که از جانب او وزیده باشند زودتر شنیده
میشود و اگر مخالف باشد دیرتر شنیده میشود و باشد که از دوری
نشنود اما زیاده برین که بدانند چه خصوصیت دمیده باید تا شنود
و در هر کوفتنی یا کندنی چرا صدا با نوعی ظاهر میشود عقل را
با آن راهی و جز گریز بدین نحو پناهی نیست و نباید شد سمع
در معاملات و مشارکات و کسب کمالات ظاهر و

فصل در کیفیت ابصار در آنچه شریفه
سه قول است یکی آنکه ابصار بخروج شعاع است

یعنی از چشم شعاعی بیرون میرود بطریق مخروطی
مثل کله قند که سر آن مخروط بر حدقه است و دایره
آخر آن بر مرئی واقع شده و اگر آن شعاع بر جسم
صیقلی افتد مانند آینه منعکس میشود بجسمی دیگر و آن جسم
دیده میشود بتفصیل و شرایطی که در کتب ذکر کرده اند
و این مذهب ریاضیین است و قول دیگر آنکه صورت
مرئی در حدقه مرتسم میشود چنانچه در آینه و آب
صورت مرتسم میشود و اگر در مقابل بصر جسمی
صیقلی بوده باشد صورت آدمی در آن جسم صیقلی
منطبع میشود و از آن جسم صورتی در حدقه منطبع میگردد
و این قول علماء طبیعیین است و قول دیگر آنکه از شعاع
بصر نوری در مرئی حاصل میشود که بآن نور مرئی
منکشف

منکشف میشود و این سبب دیدن او میشود دلیل
قول اول آنکه هرگاه سقف مابین رائی و مرئی شفاف
باشد و مانع نفوذ شعاع نباشد دیده میشود و اگر
مانع نفوذ شعاع باشد دیده نمیشود پس باید که بتوسط
شعاع باشد و دلیل طبیعیین آنکه هرگاه کسی نظر بسوی آفتاب بسیار
کند و بعد از آن چشم را برهم گذارد باز صورت آفتاب
مشاهد اوست و در آنوقت چون چشم برهم است
شعاعی از و بیرون نمیرود پس باید که باعتبار این باشد
که صورت در او نقش گرفته و باقی مانده است
و همچنین اگر برنگی مثل سرخی بسیار نظر کنیم و بعد از آن
برنگ دیگر مثل سبزی نظر کنیم این سبز را خالص نمی‌بینیم
بلکه آمیخته بسرخی دیده میشود و وجهش همین خواهد بود اما

که صورت برخی از جسم نقش گرفته صورت بیزی
میرسد و باهم مخلوط میشوند و دلیل بر بطلان قول
خروج شعاع میگویند که شعاعی اگر از جسم بر آید یا عرض
است یا جوهر و عرض نیست چنانچه خواهد آمد که حرکت
بر عرض جایز نیست پس باید جوهر باشد و جسم خواهد
بود پس لازم می آید که هر روز و هر ساعت
از چشم آدمی آنقدر جسم بر آید که بسیاری
از عالم را فرا بگیرد و هیچ بچشم نقصانی و آفتی
نرسیده باشد و بر ابطال قول ثالث
دلیل گفته اند که اگر مبصر باعتبار دیدن نور بهم میرسانید
بایستی که در وقتی که چندین کس با و نگاه کنند
نور بیشتر شود و خود ظاهر است که چنین نیست

و اقرب اقوال درین مسئله قول شعاع است چه بتجربه
معلوم شده که دیدن تابع او فرع شعاع است چه
در آنجا که برابر دیده میشود و چه در جائی که بعنوان
انعکاس باشد و از تکرر ملاحظه جزم حاصل میشود
که باعتبار شعاع باشد و جواب دلیلی که بر ابطال
قول ایشان میگویند آنست که این دلیل در شعاع شمس
و سایر نیرات مثل شمع و چراغ و غیر آن جاریست
و انکار شعاع در آنها نمیتوان نمود چه باعتبار انعکاس و تاثیر
عکس آفتاب در حرارت و غیر آن از آثار بودن
شعاع معلوم است و حقیقت شعاع معلوم نیست که جرمیست
که از نیر بر می آید هر چند که بسیار مستبعد است یا جرم
مابین بآن کیفیت مکیّف میشود یا غیر آن هیچ معلوم نیست

والعلم عند الله تعالی **فصل** در شرائط ابصار از برای ابصار
شرائطی چند است و این شرائط مختلفند بعضی از آن آن نحو
شرطند که ممکن نیست بدون آن شرط ابصار متحقق شود
و بعضی باین نحو شرطند که عادةً بدون آنها ابصار متحقق نمیشود
اما بر سبیل اعجاز و خرق عادت بدون آن گاهی
ابصار متحقق میشود و بعضی شرط ابصار اکثر نوع
انسانند اما شرائط اولی یکی آنست که مبصر
دیده شود موجود خارجی باشد چه اگر در خارج
معدوم باشد هر چند که در ذهن موجود باشد
دیده نشود و دیگری آنست که مبصر مقابل باشد
یا در حکم مقابل و مراد از مقابل آنست که
مبصر در مکانی باشد که برابر بیننده
واقع شده

واقع شده باشد و مراد از حکم مقابل آنست که
مثل عرضی باشد که قائم بجسمی باشد که آن جسم برابر باشد
یا مثل اموری باشد که در آئینه و آب و سایر اجسام صیقلیه دیده
میشود و شرط دیگر آنکه آن چیز جایز الرؤیه باشد و مستتر
نبوده باشد و وجه شرط بودن این سه امر آنست
که ابصار چنانچه گذشت یا بخروج شعاع است یا بانطباع
یا وقوع نوری از بصر بر مرئی پس هر گاه امری
قابل آن نباشد که خطوط بر آن بیفتد یا صورت
آن در بصر منطبع شود یا نور از بصر بر او بیفتد
تحقق رؤیه محال است و اگر فرضاً آن شیئی ظاهر
و معلوم گردد آن علم رؤیت نخواهد بود پس امری
که موجود خارجی نباشد قابلیت آن سه امر

که مدرک رنگ ندارد و همچنین هرگاه مثل رنگ
و بو و نرمی و درشتی بوده باشد قابلیت
این امور ندارد و هرگاه وضع او با شخص گوی
نباشد که این امور تواند محقق شد دیدن محال
خواهد بود و این معنی از بدیهیات است و از این
ظاهر شد که دیدن آن محال است هم در دنیا و هم در آخرت
چه شکی نیست که قابل وقوع شعاع جسم است
و بعضی از اعراض جسم و ذاتی که مجرد و منزه از
جهت بوده باشد قابل وقوع شعاع و غیر آن نیست
و قابل اشاره نیست که گوییم که در کدام جهت رائی
واقع شده و اشاعره که رؤیت حق تعالی را جایز میدانند و مجرد
میدانند از فطرت انسانی و بدیهه کل عقلا بیرون رفته اند و خطا کرده اند

حق تعالی را

ادیت حق را

که رؤیت حق را جایز میدانند از آنجهت است که معاذ الله
او را جسم میدانند و این عقیده خروج از ملت اسلام
و مخالف براهین تامّه است چنانکه در حکمت الهیه بیان خواهد
شد اما شرائط ثانیه این است که بسیار دور نباشد چه بجهت
عادت محال است که کسی در مشرق باشد چنانکه
در مغرب زمین باشد مشاهده کند شرط دیگر آنکه مرئی در غایت
کوچکی نباشد و اینهم شرط در اشخاص رائی و اشخاص
مرئی مختلف میشود بجهت آنکه بعضی مردم
که بصر ایشان قوت دارد از راه دور می بینند و بعضی
که بصر ایشان ضعیف باشد نمیتوانند دید و همچنین مرئی
اگر بزرگ باشد مثل جبال از چندین فرسخ راه دیده
میشود و همچنین بعضی از رنگ باشد در مسافت بسیار از این

و اگر مثل از رنگ باشد در مسافت بسیار کمتر
از این دیده نمیشود ۴ع

دیده میشود و همچنین بعضی مردم چیزهای صغیر در نهایت
صغر را می بینند و بعضی نمیتوانند دید شرط دیگر آنکه قرب
مفرط نداشته باشد چه اگر چیزی متصل بحدقه یا بسیار
نزدیک باو باشد نمیتوان آنرا دید شرط دیگر آنکه جسم کثیفی
که مانع از وصول شعاع بصر باشد در میان حائل
نباشد چه پیداست که هرگاه حائل بوده
باشد دیده نمیتواند شد و این شروط ثلثه بحسب
عادت شرطند اما محال نیست که بدون اینها
بر سبیل خرق عادت و معجزه دیده شود چنانچه
بتواتر نقل شده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله
در مدینه مشرفه قصر ابیض مداین
و بلاد شام را دیده و غیر آن و الله اعلم

شرط

شرط ثالث یکی آنست که مرئی شفاف
نباشد مثل هوای صرف که آنرا نمیتوان دید بلکه
باید که مرئی کثیف باشد که شعاع در او توقف یابد
و تفصیل این آنست که مرئی یا کثیف است بنحوی
که شعاع در او نفوذ نمیکند و این خود دیده
میشود و مانع دیدن ما خلف خود است و یا لطیف است
بنحوی که شعاع در او نفوذ میکند و این بر دو قسم است
یکی آنکه در نهایت لطافت است مثل هوای صرف که
بغباری و غیر آن ممزوج نباشد و دیگر آنکه هم
لطافت دارد و هم کثافت مثل آب و شیشه قسم
اول خود دیده نمیشود و آنچه عقب اوست دیده میشود
و قسم دوم خود دیده میشود و مانع دیدن

ما

بخلف خود نمی‌شود و شرط دیگر آنکه مرئی لون داشته باشد
و این شرط در ضمن شرط اول داخل است و چون
قوم جدا ذکر نموده بودند علیحده ذکر شد و ظاهرا نیست
که این شرط از شرایط طبعی باشد که ابصار بدون او
محال باشد بالذات بحسب عادت و شرط دیگر
وقوع ضوء بر مرئیست که اگر مرئی در تاریکی بوده باشد
دیده نمی‌شود و این شرط در اغلب بنی نوع شرطست
و الا بعضی اشخاص هستند که در تاریکی میتوانند دید
و شرطی ورای این شروط مذکوره که داخل این شروط
نباشد نیست و بعضی شرط میکنند سلامت حاسه را
یعنی بچشم آفتی نرسیده باشد و ذکر
این در کار نیست چه کلام در شرایط دیدن است

که صحیح

که صحیح و سالم باشد و چون شرایط منحصر در این امور شد
پس بعد از حصول این شرایط محالست که دیدن متحقق نشود
مگر در صورتی که نبیند و متوجه دیدن نشود و خاطرش
متوجه خیالی یا امر دیگر بوده باشد و از این جهت بعضی قصد
نفس و توجه آنرا شرط نموده اند و از جمله شروط شمرده اند
و ما که ذکر نکردیم از آنجهت بود که قصد نفس و توجه
آن شرط مطلق علم است و اختصاص بدیدن ندارد
مثلا اگر کسی متوجه نباشد صدا را هم نمیشنود و مزه را
ادراک نمیکند و غیر آن پس باید که اینرا در شرایط
ادراک شمرد نه شرایط ابصار و باید دانست
که آنچه ذکر شد که با وجود این شرایط ندیدن
محالست مراد محال عادیست و اگر نه بسبیل

اعجاز و خرق عادت میشود که تکلف کند

فصل

در سبب حول و دیدن یکچیز را دو چیز بنا بر قول الشعاع
چنانچه ذکر شد که اصح اقوالست هرگاه نگاه بچیزی کنیم
مخروطی از شعاع حاصل میشود که نقطه سر آن مخروط بر حدقه
و دایرهٔ آخر آن مخروط که باصطلاح انرا قاعده مخروط
گویند بر مرئی واقع میشود و خطی که از نقطه راس
مخروط بمرکز دایره قاعده آید سهم مخروط گویند
و چون بهر دو دیده چشم حاصل میشود پس از هر چشمی
یک مخروط حاصل میشود و هر مخروطی سهمی علیحده دارد
اگر هر دو سهم بر یکجای از مرئی واقع
شوند مرئی یکی دیده میشود و اگر بر دو جای
مرئی واقع شوند یکچیز دو چیز دیده میشود
در

و بر این وجه ایرادات بسیار نموده اند و قطع
نظر از ان ایرادات این وجه ناتمام است حاصل
این وجه غیر از این نیست که هرگاه موقع سهم یکی باشد
یکی دیده میشود و اگر دو دو دیده میشود و معلوم نشد (حول باشد)
که اتحاد موقع سهم و اختلافش را چه دخل است
در دیدن و طبیعیین وجه اخیر را چنین میگویند که صورت
که در حدقه مرتسم شد همان نیست و اگر نه بایست (دیدن)
که هر که دو چشم دارد یکچیز را دو بیند بلکه بعد
از انکه صورت مرتسم شد روحی که آن صورت
در او مرتسم شده آن صورت را بمجمع النورین
میبرد و در آنجا دیدن بعمل می آید پس صورت
در دو چشم مرتسم میشود و از تجویف عصب زوج

باصره این چشم و روح باصره آن چشم هر یک
صورت را بمجمع النورین میبرند اگر در عصب التقی
بهم نرسیده باشد مثلا کج شدن یا دراز شدن
یک صورت را هر دو یکبار بمجمع النورین برسانند
و حکم میکند که صورت یک چیز است که آورده اند
و اگر التقی باشد خلقی چنانچه در احول حاصل است
یا عارضی مثل آنکه بانگشت یک حدقه را بالا
بر هم صورت یکبار نمی آید بلکه یک روح صورت را
زودتر برساند و بعد از رسیدن
صورت ادراک او میکند و روح دیگر
صورت را بعد از آن بمجمع النورین میرساند
و قوت باصره نمی یابد که این صورت همان مرئی اول است

(۱۰۳)

بلکه غلط می افتد که صورت مرئی دیگر باشد و این وجه
اقرب است از وجه اول اما بحث بر او می آید که هر گاه
ریسمانی مثلا در برابر باشد و بعد از و تا فاصله چوبی
مثلا بوده باشد اگر ما بقصد دیدن ریسمان متوجه شویم
و تحدیق نظر بر او کنیم و چشم از و بر نداریم ریسمان را
یکی می بینیم و چوب را دو و اگر بطریق متوجه چوب
شویم چوب را یکی می بینیم و ریسمان را دو و معقول نیست
که در این حالت عصب هم بی آفت و هم با آفت
باشد و از جانب قائلین بشعاع جواب ازین
بحث میتوان گفت و ذکرش مناسب این رساله
نیست **فصل** در حواس باطنه و آن
پنج است اول حس مشترک که او را بلغت

یونانیه بنطاسیا گویند و کار او آنست که ادراک
صور محسوسات مینماید دوم خیال و آن قوتیست
که حفظ صور محسوسات میکند و خزانه دار حس مشترک
است که هر صورتی را که ادراک کرد بخیال میسپارد
سوم قوت وهم است که ادراک معانی جزئیه
مثل عداوتی که زید با عمرو داشته باشد میکند
چهارم حافظه که خزانه دار وهمست و هر معنی
جزئی که ادراک نموده باو میسپارد پنجم
متخیله است که کارش ترکیب جزئیات جسمانیه
و تحلیل آن
و غیر آن از جزئیاتست مثل اینکه آدمی بهشت سر تصور میکند
نصف آدم تصور میکند و میگویند که این قوت
ماندگی ندارد و خیال در مسئله ادراک کلی و جزئی

و حفظ معلومات

و حفظ معلومات و سهو و نسیان آنست که میگویند
که ادراک یا ادراک امور کلیه است یا ادراک
امور جزئیه ادراک کلی را غیر از نفس ناطقه نمیکند و ترتیب
قضایای کلیه و نتایج ازان گرفتن کار نفس ناطقه است
که مجرد است و تعلق ببدن دارد و تصرف در بدن
و غیر آن بسبب آلات میکند مثل شخصی که خنجر قلابی
در دست داشته باشد و باین قلابها بعضی از اجزای
چیز را پیش کشد و بعضی را پس کشد و تصرفات
کند آن شخص در آن خنجر حلول نکرده و بکارش احتیاج ثابت
و در او تصرفات بسبب آلات می نماید و اینها تمثیلی
بود که ذکر شد هر چند مطابقه تامه نداشته باشد
و چون نفس ناطقه از برای حیوانات ثابت نمیکنند

میگویند که ایشان علم بکلیات ندارند و ادراک
جزئیات را حیوانات تماماً مینمایند و جزئیات
دو قسمت یکی جزئیات جسمانیه که ادراک آنرا
حواس ظاهره میکند و یکی معانی مثل دوستی و دشمنی
و پدری و فرزندی و غیر آن که بحواس ظاهره
مدرک نمیشود قسم اول که بحواس ظاهره مدرک
میشود صورت این امور در حواس مرتسم میشود
و این در ادراک کافی نیست بلکه باید این صور تمامها را
بحس مشترک برسانند و حس مشترک اینها را
ادراک و حکم میان اینها کند که اینها یک امرند یا امور
متعدده اند و گاه هست که غلط میکند و دو مثال
در غلط او ذکر کنیم یکی آنکه قوت متخیله که کارش ترکیب و تحلیل است صور را

که

که ترکیب و تحلیل کرده بحس مشترک میرسانند اگر آدمی صحیح
و سالم و متوجه باشد حس مشترک فرق میگذارد میان
صورتی که از خارج حواس ظاهر آورده اند و میان
صورتی که متخیله آورده و میداند که کدام را دیده و کدام را
خیال نموده و اگر مرضی مثل شوقی باشد هر صورتی که
متخیله آورده اعتقاد میکند که حواس از خارج کسب نموده
مثال دیگر قطره که بسرعت نازل میشود خط دیده میشود
و شعله جواله دایره دیده میشود و علت آن یا اینست
که در حاسه بسرعت مرتسم شده و هنوز آن حال
اول قطره محو نشده حال دوم مرتسم شده
و همچنین علی الاتصال با هم جمع شده تا خطی و دایره
در حاسه کرده و این احتمال بعید است یا علت

آنکه م

مرتسم شده و آن خط و دایره را بحس مشترک
میرساند پس این غلط است که حاسه ع

است که جزوی از روح باصره که حالت
قطره و شعله در او مرتسم شده صورت
آنحالت را بر میدارد و بحسّ مشترک میرساند
و حالت دیگر را جزو دیگر از روح باصره که در او
مرتسم میشود میبرد و همچنین حسّ مشترک ادراک
این میکند که آنحالت بعد از حالت اولی است
و با او جمع نیست پس این تخلط را حسّ مشترک
میکند و دور نیست که در حول هم غلط از
حسّ مشترک باشد که صورتیرا که یکی حاسّه
رسانیده و صورت دیگر را که حاسّه دیگر رسانیده
ندانسته که هر دو صورت یک چیزند و غلط
کند و صورت دو چیز داند و این جمله بود که در آن

ذکرشد

ذکر شد باز رجوع بحرف سابق نمائیم و چون
حسّ مشترک ادراک صور جزئیات نمود و صور
معانی جزئیّه را ادراک نکرد و شک نیست که ادراک
معانی جزئیّه هم میکنیم و نفس ناطقه جزئیات متعلّقه باجرام
را بدون واسطه آلتی نمیکند پس باید قوّتی دیگر
بوده باشد که ادراک معانی جزئیه نماید و آن قوّه وهم است
و چون قوّت که ادراک محسوسات نموده که
حسّ مشترک باشد و قوّت وهم که ادراک
معانی جزئیّه نمود ضبط این صور و معانی نمیتوانند
نمود و ضبط این صور و معانی از جمله ضروریات است
و نفس ناطقه را هم رجوع باین صور در کار است
هست باید که هر یک خزانه داری

دانسته باشند که این صور و معانی را که نگاه دارد
و خزانه دار حس مشترک خیال است و خزانه دار وهم
حافظ است و قوت متخیله نیز بود کش تصرف در آنست
گاه باعتبار آنکه ترکیبی که لکار میشن بیاید تحصیل کند
از آنست که از جهه حیوان خلق شده اما حفظ صور او
بهر کار نیست از آنجهه خزانه دار ندارد و میگویند
صورتی که حس مشترک ادراک نموده یا نزد
اوست و بخیال نسپرده یا بخیال سپرده و آنکه
بخیال نزد اوست یا متوجه اوست یا متوجه
اونیست و آنکه بخیال سپرده یا خیال ادراکش کرده و از
خیال در رفته یا در میان صور خیالیه
وهم و حافظه و از این راه فرق میان حاضر بودن در ذهن و سهو و نسیان
میکذارند و میگویند

میکذارند میگویند که اگر صورت در حس مشترک حاضر
و متوجه اوست فکری نمیخواهد و بالفعل او را میداند مثل آنکه کسی
چیزی در نزد اوست باشد و با او متوجه باشد و اگر در نزد او باشد
اما متوجه آن نباشد و همین که متوجه شود معلوم اوست و زمانی
نمیگذرد که معلوم نباشد این هردو حالت حالت ذکر است
و اگر بخیال سپرده آنقدر باید صبر کند که خیال او را از آن همان
صور جدا کند و بیاورد و این احوالش مختلف است
گاه هست که بزودی میشود و گاه هست که زمان بسیاری
باید بگذرد مثل آنکه خزانه دار گاه هست که زود پیدا
میکند و گاه هست که دیر میشود و این حالت سهو است
و اگر از خیال در رفته و ضبطش نکرده دیگر از نو او را
باید تحصیل نمود مثل آنکه خزانه دار او را گم کرده باشد

نداشته و انبی لک نسیان است این کلام حکمات
و آنچه حق است آنست که حرف اوّلی که ذکر شد که
حیوانات ادراک کلیات نمیکند دلیلی که تمام باشد
بران ندارند و مخالف نصّ کلام الهی و احادیث
اهل عصمت است و حکایت نمله و هدهد که در قرآن
مجید ذکر شده صریح است که ایشان ادراک
کلیّات می نمایند و آنکه در حال قوای نفس
گفته اند بودن این قوّتها در حیوان حق است
امّا اینکه هر یک قوتی علیحده باشد
و از یک قوّت دو کار نیاید محلّ تامّل است و ادلّه
که برین میگویند سست و ضعیف است مگر دلیل ظنّی که
میگویند که محلّ هر قوتی جدا است و بهر محلّی که آفتی رسید آن

اک

قوت باطل میشود و میگویند که دماغ که مخ باشد دو بطن
دارد و ما بین این دو بطن جزیی است که کرم متصل است
و محل حس مشترک مقدم بطن اوّل و محل خیال مؤخر اوّل است
و محل متخیله در مقدم دوده است و محل وهم در مؤخر او
و محل حافظه مقدم بطن ثانیست و در مؤخر آن جزیی نیست
و میگویند با دلّه ظنّی معلوم است که اگر آفتی بمقدم بطن اوّل
رسد حس مشترک باطل میشود و همچنین در بواقی
والله الواقف تم بحث الجواهر

مقصد سوم

در بیان حال اعراض و دران چند فصل است

فصل اوّل

در بیان احوالی که در جمیع اعراض دران شریکند عرض
چنانچه ذکر شد موجودیست که در وجود خود محتاج
بموضوع باشد بیان این سخن آنست که ممکن الوجود یا قائم

بذالت یا قایم بغیر و مراد از قیام بغیر آنست که یک اختصاص و ربطی
بچیزی داشته باشد که صفت او شود مثل بیاض
که بجسم ربطی دارد که بآن سبب جسم را ابیض میگویند
واین ربط واختصاص را قیام و حلول میگویند و آن
امر قایم بغیر را حال گویند خواه جوهر باشد
وخواه عرض وامری که چیزی باو قایم باشد
محل گویند خواه جوهر باو قایم باشد وخواه عرض
وامر قایم بغیر یا در وجود خود احتیاج بآن غیر دارد
یا نه اگر احتیاج دارد عرض واگر ندارد
صورت جوهری واز آنچه گفتیم ظاهر شد که عرض
موجودیست که در وجود خود محتاج بمحل
بوده باشد ومحل عرض را در اصطلاح موضوع

گویند

گویند واحکام صورت خود گذشت واحوال مشترکه میان
اعراض که در بعضی از آن صور هم شریکند در چند مسئله مذکور میشود مسئله
اولی انکه وحدت حال مستلزم وحدت محل است
یعنی یک صورت در دو محل حلول نمیکند و دو موضوع
بیک عرض متصف نمیشود وظاهر است که این دعوی
بدیهیست و تنبیه بر اینست علی انکه اگر دو جسم فرض کنیم
که یک سواد داشته باشند و باز فرض کنیم که دو سواد
دارند میان اینها وحالت باید فرقی بوده باشد
چه حالت اولی غیر حالت دوم است بدون شک
وهیچ فرقی میان اینها وحالت یافته نمیشود
وبالجمله عقل فرق میان انکه جسمی در دو مکان باشد
یا عرضی در دو موضوع باشد نمی یابد وچنانچه [illegible]

حکم میکند که یک جسم در یک زمان در دو مکان نمی‌باشد
[illegible] تجویز نمیکند که یک عرض هم در این جسم باشد
و هم در آن جسم و باید دانست که یک عرض در چند
چیز بودن دو احتمال دارد یکی آنکه مجموع آن چیزها محل آن عرض
باشد مثل عدد خمسه که عارض مجموع آحاد آن
شده و هیئتی که عارض مجموع اعضا شده و در این
فرض حقیقةً عرض یک موضوع دارد که مجموع آن امور باشد
و این احتمال باطل نیست بلکه واقع است
و احتمال دوم آنکه یک عرض هم در این موضوع
باشد و هم در آن موضوع که هر یک جدا جدا
موضوع باشند و این احتمالست که ذکر شد
که باطل است و بعضی دعوی کرده‌اند که این احتمال

هم واقع است و بر قول خود دلیل آورده اند که دو کس
که برادر یکدیگر باشند یک برادری قائم بهر دو است
و دو جسم که قریب و نزدیک یکدیگر باشند یک قربست
که قائم بهر دو است و جواب از این آنکه این دو قرب
است یکی باین جسم قائم و یکی بدیگری و دو اخوت است
یکی باین برادر قائم و دیگری بآن یک چنانچه عقل حکم میکند
که این جسم قریب بآن جسم است پس قرب و نزدیکی
را صفت از برای این جسم میکند و آن یکی را متعلق
قرب میگرداند و همچنین در اخوت و بسیار اشتباه
نهایت چون این دو عرض هر دو یک نام دارند چه هر دو را قرب یا اخوت میگویند و یکدیگر را لازم دارند
چه این جسم که با آن جسم نزدیک باشد آن جسم
هم با این جسم نزدیک خواهد بود و همچنین

هرگاه این شخص برادر آن شخص باشد آن شخص هم
برادر او خواهد بود اشتباه شده وگمان برده اند
که یک عرض است مسئله دیگر وحدت محل مستلزم وحدت
حال نیست و جایز است که چند عرض بیک موضوع قائم
باشد چنانچه پیداست هر ه میتواند که جسم هم رنگ و هم بو
و هم طعم دارد اما شرط است که این دو عرض متماثل
نباشند یعنی از یک نوع نباشند پس جایز نیست
که یک جسم دو سواد داشته باشد و همچنین شرط است
که منافاتی میان این دو عرض نباشد پس جایز
نیست که جسمی طولش هم یک ذرع باشد و هم دو
ذرع و این مسئله نیز ظاهر و محتاج به بیان نیست
مسئله دیگر آنکه قسمت محل مستلزم قسمت حال نیست

و قسمت

و قسمت بر چند قسم است چه اجزای شیء یا در
وجود خارجی از هم ممتازند
بانمعنی که آن جزء وجود علیحده داشته باشد
و آن جزء وجود دیگر و هیچ
وجود موجود نباشند یا چنین امتیازی
ندارند بلکه در خارج بیک وجود موجودند
و قسم دوم بر دو قسم است چه اجزای که
بیک وجود موجود باشند یا در وضع
از یکدیگر امتیاز دارند یا نه اول شامل
اجزای متصل و دوم را اجزای عقلیه
گویند و عبارت از جنس و فصل است در خارج
موجودست و ناطق که فصل

اوست هم موجود است و این هر دو
جزء انسانند اما در خارج بیکوجود
موجودند قسم اول که اجزاء در خارج
هریک بوجودی علیحده موجود باشند
دو قسم است قسم اول آنکه اشاره بهر
جزئی غیر از اشاره بجزء دیگر باشد و توان
گفت که این جزء مقدم بر آن جزء واقع شده
یا در جانب راست آن جزء واقع شده
و همچنین و آن اجزاء همچنین که در وجود
از هم ممتازند و هریک جای جدائی
بالذات یا بالعرض دارند و قسم
دوم آنکه اجزا امتیازی در وضع

در وضع و اشاره جدا هم
از هم ممتازند

نداشته

نداشته باشند و اشاره بهر یک اشاره
بدیگری باشد قسم اول مثل خانه که مرکبست
از دیوار و اشاره بسقف مباینست و اشاره
بسقف اشاره بدیوار نیست و قسم دوم
مثل آب که چنین که گذشت مرکبست از هیولی
جسمیه و از صورت نوعیه و اشاره بهر یک
اشاره بدیگریست پس اقسام قسمت چهار
قسم شد قسم اول آنکه بیکوجود موجود باشند
و در وضع از یکدیگر ممتاز باشند قسم دوم آنکه
در وجود متحد باشند و در وضع هم ممتاز باشند
اما قسم سوم آنکه در وجود متحد باشند و در
وضع ممتاز از هم باشد قسم چهارم آنکه

در وجود ممتاز نباشند و در وضع هم نباشند
اما قسم چهارم از تقسیم شکی نیست که انقسام
محل با آن قسمت مستلزم انقسام حال نیست چه از آنکه
محل جنس و فصل داشته باشد
لازم نیست که حال نیز جنس و فصل
داشته باشد مثل وحدت که حلول در زید
نموده و زید را واحد میگوئیم
و زید جنس و فصل دارد و وحدت
جنس و فصل ندارد و اما قسم اول ظاهر است
که از انقسام محل انقسام حال لازم
نمی آید مثل اعراضی که قایم بجسم می‌شوند
و جسم جزء خارجی دارد و آن اعراض

اجزای

اجزای خارجیه ندارند نزاع در قسم دوم
و قسم سوم است بعضی میگویند
که قسمت محل باین نحو مستلزم قسمت
حال است و بعضی میگویند که مستلزم نیست
و بعضی بتفصیلی که بعد ازین مذکور خواهد شد
قائلند دلیل قول اول آنکه حال یا
در یکجزء محل حلول کرده و در جزء دیگر
حلول نکرده یا هم در این جزء حلول
کرده و هم در آنجزء یا بعضی در آنجزء حلول
کرده و بعضی در جزء دیگر در شق
اول لازم می آید که آن جزئی که در آن
حلول نموده محل همان او بوده باشد و بس

والجزء دیگر یکبار باشد پس محل آن
عرض مجموع نشد و این خلاف فرض است
و در شق دوم لازم می آید که یکچیز در دو جا
محل حلول نفس باشد و قبل ازین بطلانش
ظاهر شد پس شق سوم باقی ماند که بعضی از
اجزای حال در یکجزء محل حلول کرده باشد
و بعضی در جزء دیگر پس از قسمت محل
باید و جزء قسمت حال لازم آمد جواب
ازین دلیل آنکه شقی دیگر هست که
اختیار کنیم و آن شق اینست که اجزا در مجموع
اجزاء حلول کرده باشد که مجموع یک محل بعض
باشد چنانچه سابق ذکر شد و حاصل قول

بعضی

تفصیل آنست که حلول گاه سریانیست
که حال بکلیت انطباق بر محل داشته باشد
مثل حلول بیاض در جسمی که تماما سفید باشد
و گاه طریانی و از یکجهت سریانیست
مثل حلول خط در سطح و در جسم که از طرف
که خط است منطبق بر طرف سطح
مثلا شد و اگر سطح را از آن راه قسمت
نمائیم خط منقسم سازیم انقسام خط لازم آید
وهمچنین جسم را اگر از غیر سمت آن سطح منقسم
سازیم انقسام سطح لازم نمی آید پس
ظاهر شد که در حلول سریانی قسمت
محل مستلزم قسمت حال است و در قسمت

مثل حلول الوان [illegible] و حلول نقطه [illegible]
۳ و حلول سطح [illegible]
[illegible] سطح و جسم [illegible]

طرفانی را از انقسام محل انقسام حال لازم
نمی آید و در قسم سوم اگر قسمت از جهة
سریانیت حکم سریانی دارد و الا حکم
طریانی دارد مسئله دیگر آنکه انقسام
حال مستلزم انقسام محل است قبل ازین
معلوم شد که انقسام چهار قسم است
یکی باجزای عقلیه محضه و دیگری باجزای
متصل و یکی باجزای موجوده که در وضع
و اشاره حسیه از هم ممتازند و یکی باجزای
که از هم در وضع و اشاره ممتاز نشده
در قسم اول ظاهر است که از انقسام حال انقسام
محل لازم نمی آید و همچنین در قسم چهارم

اما در قسم دوم و سوم گوئیم که هرگاه
جسمی را قدری پاره سازیم و تمام
جسم را از هم جدا نکنیم شک نیست
که سطح منقسم شده و جسم قدری پاره شده
ولکن جسم منقسم نشده و سطح دیگر جسم منقسم
نشده اگر درین فرض گوئیم که جسم منقسم شده
پس از انقسام محل انقسام حال که سطح
دیگر است لازم نیامد و اگر گوئیم جسم منقسم
نشده پس از انقسام حال انقسام محل لازم نیامد مسئله
دیگر آنکه موضوع از جمله مشخصات بیان این سخن
موقوف بتصویر معنی مشخص است هرگاه نوعی افراد
داشته باشد مثل انسان که زید و عمرو فرد اویند

دشک نیست که این دو فرد از هم ممتازند
در زید فردی و عمرو فردی دیگرست و این
دو فرد در انسان بودن مشترکند
یعنی چنانکه زید انسانست عمرو هم انسانست
پس جدا بودن این دو فرد از هم باید
غیر از انسانیت و این امر را تشخص گوئیم
پس دو عرض از یکنوع که موجود شوند
مثل آنکه دو جسم هر یکی سیاه باشند
سیاهی این جسم غیر از سیاهی آن جسم است
و آن دو سیاهی یکنوع‌اند و دو شخص اند
و امتیاز این دو شخص بسبب اینست که
این شخص در این جسم است و آن شخص در آن جسم است

دو دلیل

دو دلیل بر آنکه عرض چنانچه گذشت در
وجود خود بموضوع احتیاج دارد و این احتیاج
از دو جای بیرون نیست یا از این راهست
که موضوع وجود را میدهد یا از آن راهست
که او را تشخص میدهد که قابل آن میشود
که فاعل وجود باو بدهد اول باطل است چه فاعل
وجود کار فاعل است پس ماند که تشخص
از موضوع باشد و مناقشه بر این دلیل
ظاهر است **فصل دوم** در اقسام اعراض
و عرض موافق مشهور میان حکما
نه مقوله است و جوهر یک مقوله و مقولات
عشر که مشهور است عبارت از اینهاست

فصل دوم

ونه مقوله عرض کم وکیف واین ومتی واضافه ووضع وفعل وانفعال وملک است

ودرین رساله بذکر مقولات مشهوره اکتفا میشود

فصل سیم

در کم تعریف کم چنین کرده اند که عرضیست که قابل قسمت بالذات بوده باشد ومراد از قسمت درین تعریف قسمت بعنوان اجزای عقلیه است چنانچه معنی آن گذشت واز خواص کم یکی آنست که مساوات وزیاده ونقصان وعارض امور دیگر بوساطت او میشود وازانجمله تعریف کم باین خاصه هم درست است که بگوییم که کم عرضیست که قابل مساوات وزیاده ونقصان بالذات بوده باشد بیان خاصه

فصل سیم

عارض او بالذات میشود

اولی الکه

اولی انکه اعراض پاره قابل قسمت نیستند مثل ابوت وپدری که چنین نیست که پدری دو جزو در خارج داشته باشد که هر یک نصف پدری بوده باشد وپاره قابل قسمت هستند واین قسم دو قسم است چه یا قبول قسمت بالذات میکنند یا بالعرض اول مثل سطح که قابل قسمت در دو جهت است وقسم دوم مثل سیاهی باعتبار انقسام سطحست وبیان خاصه دوم انکه غیر از کم هرچیز که بر چیزی زیاده باشد یا کم یا مساوی ازین راهست که مقدار آن زیاده یا کم یا مساویست مثل انکه این دو ذرع وآن سه ذرعست یا این دو دینار وآن سه دینارست واگر

و اگر مقدار آن چیز را عقل ملاحظه نکند
حکم بزیاده و نقصان و تساوی نمیکند و کم منقسم
بدو قسمت یکی متصل و یکی منفصل چه کم را هرگاه
دو قسم کنیم مثلا با این دو قسم حد مشترک بهم
میرسانیم یا نه و مراد از حد مشترک امریست که آخر
قسمی و اول قسم دیگر بوده باشد مثل خط ا ج د که او را
بر نقطهٔ جیم تقسیم کنیم نقطهٔ جیم حدیست مشترک
که ا ج که یک قسم خطست او را دارد که آخر اوست
و ج د که قسم دیگر خطست او را دارد که اول اوست
آن قسم که حد مشترک دارد کم متصل گویند مثل
خط مذکور و آن قسم که حد مشترک ندارد کم منفصل
گویند مثل عدد شش که او را منقسم کنیم بدو قسم

هر قسمی

هر قسمی سه است و یک امری نیست که آخر این سه
و اول آن سه بوده باشد طریق دیگر در تقسیم کم واضح
تر از طریق مذکور آنکه کم یا اجزاء بالفعل دارد که
از هم ممتاز باشند یا اجزاء بالفعل ندارد اما
قابل تقسیم است چنانچه در مسئلهٔ اجزای جسم معلوم شد
قسم اول کم منفصل و قسم دوم کم متصل کم منفصل عدد است
و کم متصل دو قسمت قار و غیر قار و مراد از قار آنست
که اجزای او در وجود باهم جمع باشند مثل جسم
و غیر قار آنست که اجزای او در وجود باهم جمع نباشند
نشوند بلکه هر جزوی که موجود شد باید که معدوم شود
تا جزو دیگر موجود شود مثل زمان که در ساعت
اول ساعت دوم موجود نیست و با یه ساعت اول

بخدمت تو رسیدم ندانستی تشریف چای زمینی لوب بوسه دل امور رفت تقصیر ... البته ... کمترین ... هر ... بند ...

بگذرد تا ساعت دوم موجود شود و کم متصل قار یا قابل
قسمت از انجهة که یا در سه جهت قابل قسمت
باینمعنی که سه خط دران فرض توان کرد که تقاطع
بر زوایای قائمه نموده باشند چنانچه در معنی
جسم طبیعی گذشت یا قابل قسمت در دو جهت است
باینمعنی که دراو دو خط فرض میتوان کرد که تقاطع
بر زاویه قایمه نموده باشند و زیاد از دو خط
چنین فرض نمیتوان کرد یا قابل قسمت در یکجهت است
که فرض دو خط بنحو مذکور دراو نمیتوان نمود اول
جسم تعلیمی دوم سطح سیم خط و از آنچه ذکر شد
ظاهر گردید که اقسام کم پنج است یکی کم منفصل
که عدد است و یکی متصل غیر قار که زمانست و یکی متصل
قار که

قار که در سه جهت منقسم شود و آن جسم تعلیمی است
و یکی کم متصل قار که در دو جهة منقسم شود و آن سطح است
و یکی کم متصل قار که در یکجهت منقسم شود و آن خط است
و کم منفصل که عدد است در نفس الامر متحقق است
و اشیا بان متصف اند امّا موجود بوجود خارجی
نیست و تحقق نفس الامری آن خود محتاج بدلیل نیست
چه عقل حکم میکند که عدد فلا بجمع ده و عدد فلا بجمع
بیست است و لهذا و امّا انکه موجود در خارج نیست
و دلیلش اینست که اگر عدد موجود در خارج باشد
عددی عارض او میشود و مجموع آن عدد و عدد اول
را هم عددی عارض میشود و همچنین پس باید اعداد
غیر متناهیه موجود شوند و بادلّه ابطال تسلسل

تامه

بطلان آن ظاهر میگردد مثلا هرگاه عشره
موجود باشد خمسه هم موجود خواهد بود که عشره و خمسه
دو عددند موجود پس عدد اثنین هم موجود خواهد
بود واین مجموع سه موجودند یکی عشره دیگری اثنین پس
عدد ثلثه هم موجود باشد واین مجموع چهار موجودند
سه که اول مذکور شد ورابع عدد ثلثه پس عدد اربعه
هم موجود خواهد بود پس عدد موجودات پنج شد
بمثل بیان سابق پس عدد خمسه هم موجود خواهد بود و لازم
می آید که عدد موجودات شش باشد و هکذا پس ظاهر شد
که عدد در خارج وجود ندارد واما زمان تحقیق وجودش
در مبحث حرکت خواهد شد واما بیان وجود جسم تعلیمی و سطح
وخط در تخلخل وتکاثف حقیقی که سابقا ذکر شد ظاهر میگردد

چه آب

چه آب مثلا که حجمش یکذرع در یکذرع در یکذرع باشد
و سطح آن مثلا یکذرع طول در یکذرع عرض بعد باشد خط
آن سطح البته یکذرع خواهد بود هرگاه بسبب برودت
تکاثف یابد مقدارش کمتر میشود از آنچه اول بود چنانچه
مشاهد است و سطح آن نیز کوچکتر از سطح سابق و خط آن
کوتاه تر از خط سابق است و تشخص جسم باقی خود است
واز این بیان دو امر ظاهر شد یکی آنکه اینها در حقیقت
جسم داخل نیستند چه اگر داخل میبودند بایست بتغیر
اینها حقیقت جسم متغیر
گردد دوم وجود اینها چه معدوم قابل زیادت و نقصان
نیست که دعوی بداهت بر وجود اینها بکنیم فصل
چهارم در کیف تعریف کیف چنین کرده اند که عرضی است

فصل چهارم

که قابل قسمت و نسبت بالذات نباشد و اقسام کیفیت
چهارست کیفیات محسوسه و کیفیات استعدادیه
و کیفیات نفسانیه و کیفیات مختصه بکمیات و دلیل حصر
بر این اقسام استقراست یعنی ما تتبع کردیم و از پی آن رفتیم
غیر ازین اقسام قسمی نیافتیم و تجویز میکنیم که قسمی دیگر که
ما نیافته باشیم اما کیفیت محسوسه پنج قسمست چه کیفیت
محسوسه آنست که یکی از حواس خمس ظاهره ادراک آن
تواند نمود و حواس ظاهره پنج است قسم اول ملموسات
و اوائل ملموسات چهارست حرارت و برودت و رطوبت
و یبوست و حرارت و برودت یعنی ایشان بدیهی و آثار
ایشان مختلف است و حکما میگویند که از جمله آثار حرارت یکی
تصعیدست یعنی میل ببالا رفتن و حرارت اگر تاثیر در بسائط

او را

او را میل ببالا میدهد چنانچه در بخار مشاهده میشود
و اگر در مرکبی تاثیر کند اجزای لطیفه آن قبول تاثیر
زودتر میکنند و در کیفیت مزاج ذکر شده که اجزای بسائط
در مرکب موجودست متصغر و ریزه ریزه شده اند پس اگر
ترکیب این مرکب ترکیب سستی باشد اجزای مرکب از هم
جدا میشوند و آنچه لطیفست مثل هوا و اجزای ناریه ببالا میروند
و اجزای آبی و ارضی میمانند و ازینجهت میگویند که حرارت
تفریق مختلفات میکند چه هر نوعی را از انواع دیگر جدا کرد و اجزای
متصغره که از هم جدا شدند اجزای هر نوع بهم پیوسته
میشوند یا در اینجا چنانچه در آبی که از مرکب حاصل میشود
مشاهده میگردد یا در وقتی که بمکان خود برسند
و ازینجهت میگویند که حرارت جمع متفقات میکند

و اگر امتزاج اجزا قوی باشد که حرارت نتواند که
ز هم جدا کند گاه است که از اجزای کثیفه هم بالا میبرد
چنانچه در فصل کائنات در تحت فلک قمر گذشت و گاه
است که اجزای لطیفه را میل ببالا میدهد و اجزای کثیفه
میل بزیر دارند و هر یک مانع حرکت دیگری میگردد
و از این جهة حرکت دوری میکند بدون بالا رفتن چنانچه
در گردش هلاک هم میشود یا با قدری بالا رفتن مثل
دود که قدری از زمین بالا میرود و بعد از آن حرکت
دوری میکند و گاه است که در مرکب زیاد از آنکه
او را گرم کند تاثیری نمیتواند نمود و او را نمیتواند که از حال
مثل طلق و یاقوت و حرارت سبب تخلخل میشود و سبب سیلان
میشود و برودت سبب تکاثف میشود و سبب بستن آموز ایله
میگردد

یکی چنانچه در شکر و فلزات که گداخته میشود مشاهده میگردد
و چون برودت سبب تکاثف میشود اجزائی که مختلف الصور هستند
با هم جمع میسازد و از اینجهة میگویند که برودت جمع
مختلفات میکند و گاه است که برودتی که مستولی شده
او را متکاثف میگرداند و با این اعتبار اجزای آن مرکب از هم
جدا میشود مثل سنگ که از شدت برد شکسته میشود و از اینجهة
میگویند که برودت تفریق متفقات میکند مسئله حرارت
بر چند قسم است یکی حرارتی که از نار حاصل میشود دیگر
حرارتی که باعتبار حرکت حاصل میشود و این حرارت
گاه است که بسبب حصول ناری شود چنانچه در آیه کریمه جعل لکم
من الشجر الاخضر نارا اشعاری بان شده که دو چوب است
که یکی را مرخ و دیگری را عفار گویند و اول مذکر است

[illegible]

ودوم مؤنث وازینهارا بایکدیگر که بمالند باندک
حرکتی آتش حاصل شود دیگر حرارتی که از اشعهٔ
کواکب حاصل شود ودر شمس محسوس است دیگر آنست
که سبب حصول آتش میشود مثل برایای محرقه وشعاعی که
از شیشه که آب داشته باشد بیرون می‌آید دیگر حرارت
مزاج که آنرا حرارت غریزیه گویند ودر اختلاف دارند
مذاهب جالینوس که رئیس الاطباست آنست که این حرارت
همان حرارت ناریست که در مرکبست ومیگویند که هرگاه
اجزای عناصر در مرکب ریزه ریزه شدند وکسر وانکسار
نمودند هر یک کیفیت حاصل نمودند اگر اجزای ناری
غالب باشد کیفیت از جنس حرارت خواهد بود واگر چنانچه
غلبهٔ اجزاء ناریه بیشتر باشد حرارت مزاج قوی‌تر است

دانارشی

دانارش بیشتر وارسطو که رئیس ورئیس حکمای مشائین است
اعتقادش این است که این حرارت از جنس حرارت
ناریت نیست بلکه این حرارت از مبدء فیاض حق شانه
بر او فیض میشود ودر جمادات همان حرارت ناریست
ودر نباتات وحیوانات دو حرارتست یکی حرارت ناری
ویکی حرارت غریزی وبسبب موت واسباب دیگر حرارت
غریزی برطرف میشود وحرارت ناری باقی می‌ماند ودر کتب
حکمای چنین مذکورست که بدن مرکب از پنج جزو است
چهار عنصر مشهور ودیگر جزو اسمانی ودور نیست که مراد ایشان
همین مذهب ارسطو باشد وچون ادله هر یک از طرفین
تمام نبود ذکر آن نشد ودر رطوبت کیفیتی است که بسبب آن
قبول تشکلات بسهولت میشود مثل موم و پوست

برخلاف آن کیفیتست که بسبب آن قبول تشکلات
بصعوبت میشود مثل سنگ و آهن و بعضی رطوبات را
تغیر این میکنند که جسمی که برخورد زود بچسبد مثل
آب و چوب است برخلاف این و این چهار کیفیت اوائل
ملموسات اند و دیگر ملموسات ثابت میکنند و اکتفا بذکر این
اربعه شده دیگر کیفیات مذوقه است که بحس ذائقه آنرا
ادراک میکنند و مدرکات ذائقه عبارتست از طعوم
و اصول طعوم را نه طعم میدانند و دعوی میکنند
که جسمی که طعمی دارد یا حرارت دارد یا برودت
یا اعتدال و آن جسم خالی نیست یا لطیف است یا کثیف
یا معتدل و از ضرب سه در سه نه قسم حاصل میشود این
تفصیل حرارت اگر با لطافت باشد طعم حرافت

حاصل شود

حاصل میشود مثل طعم دارچینی که تندی خاصیت و اگر با کثافت
جمع شود طعم مرارت و تلخی حاصل میشود و اگر با اعتدال جمع شود
طعم ملوحت و شوری حاصل میشود و برودت اگر با لطافت
جمع شود طعم حموضت و ترشی حاصل میگردد و اگر با کثافت
جمع شود طعم عفوصت مثل طعم مازو حاصل میشود و اگر با اعتدال
جمع شود طعم قبض مثل طعم فوفل حاصل شود و فرق میان عفوصت
و قبض این است که عفوصت در ظاهر زبان و باطنش تاثیر
میکند و قبض در این ظاهر میکند و بس و اعتدال در حرارت
و برودت اگر با لطافت باشد طعم دسومت و چربی
حاصل میشود و اگر با کثافت جمع شود طعم حلاوت حاصل میشود
و اگر با اعتدال باشد طعم تفاهت حاصل شود و مراد از تفاهت
طعمی است مثل طعم آهن و سنگ که بوضع خلقیت محسوس نشود

وبعد از انکه او را تحلیل باجزاء ریزه ریزه دهند بلکه در تلطیف
او بکوشند محسوس میگردد و از آنچه ذکر شد قاعدهٔ کلیه حاصل شد
یکی آنکه هر چیزی که از آتش حار و چرب شد معتدلست دیگر آنکه از
تلخی که از آتش حار و چرب شد کثیفست دیگر آنکه از شوری که از آتش حار و چرب شد
معتدلست و باقی کلیات برین قیاس و در کلیات ابحاث
واجوبه در کتب مطوله مذکورست و این اصول طعوم است
و باقی طعوم را مرکب ازین طعوم میدانند دیگر مشمومات که
کیفیاتیست که حس شامه ادراک آنها میکند و این بوهاست
و حصر و ضبط از ان نیست و بتجربه معلوم شده که بعضی نافع
بقوای دماغ و بعضی مضر اند و تفصیل آن و وجه آنکه آن چرا
نافع و آن چرا مضرست لایق مقام نیست دیگر مبصراتست
که کیفیاتیست که حس باصره آنها را ادراک میکند و میگویند که ادرا

مبصرات

مبصرات میشود لون است یعنی آنچه باصره بواسطت او ادرا
راک میکند این دو کیفیتست و دیگر امور که ادراک میشود
بواسطت این دو کیفیتست و دیگر شرایط ابصار و مجملی ازان
مذکور شد و بعضی گفته اند ظاهرست که آتش جمهور میان دو نوع است یک طرف
لون نوعی بیاض است و یکطرف نوعی سواد است و باقی انواع
میان این دو نوعند پاره‌ای بسفیدی اقرب مثل زردی و پاره‌ای بسواد
اقرب مثل کبودی و نوع بیاض نیز مراتب مختلفه دارد اما آیا بمرتبه
برسد که بالاتر ازان محال باشد که بهم رسد وجوداً و عدماً
معلوم نیست و همچنین سواد و بعضی را عقیده اینست که الوان
وجودی در خارج ندارند و بسبب اسباب از خارج متخیل
میشوند و سبب رؤیت بیاض اینرا میگویند که هرگاه
شعاع بر اجزای چیزی واقع شود از بعضی

از آن اظهار بعضی منعکس گردد اگر چیز سفید دیده میشود مثل آنکه
شیشه را که بگویند سفید می نماید شیشه که شکسته شده موضع شکسته
سفید بنظر می آید و حق آنست که اگر در جهان [illegible] خلاف بدیهیست و حس
لون اگر میکنند و شاهد ها میشود و [illegible] که مثل حس [illegible] جا غلط میکنند و الا اما
از بدیهیه حس بر طرف میشود اما شک نیست که گاهی غلط در محسوسات میشود
و در مبصرات و الوان نیز گاهی غلط میکنند مثلا در ابر و در کاغذ
آب یا بچه با شیشه با آفتاب نگاه کنند الوان مختلف بنظر می آید و شیشه
که در پیش چشم میگذارند شاهد صدق است بر این معنی اما ضوء در حقیقت
آن خلاف است بعضی از حکما را عقیده آنست که ضوء اجزاء بست
صغار که از مضیء جدا می شوند و بر اجسام واقع میشوند و محققین را
عقیده آنست که کیفیتی است که بسبب مقابله اجسام در اجسامی
که مقابل آنها باشند حاصل میشود اما کیفیت حصول کی بنهج است که [illegible] شده

که خطی

که خطی از جسم روشن بآن جسم رسید و این توهم در جایی که انعکاس
میشود بیشتر است و یک مثال جزئی از برای آن ایراد کنیم مثلا جسم
مضیء را الف فرض کنیم و صفحه آینه را خط ب ج فرض کنیم خطی که
از الف بنقطه ج آید ~~ا ج ب~~ زاویه ا ج ب تحصیل از نقطه ج
د روشن میشود باین وضع می باید باشد که زاویه ا ج ب که اول
بهم رسید مساوی زاویه د ج ه باشد و همچنین در ابصار هر گاه نقطه
الف مردمک چشم باشد در صفحه ب ج که آینه است بنقطه ج بر
نقطه د بیصه در فرض مذکور دیده میشود یعنی [illegible] دیده میشود
که زاویه د ج ه مساوی زاویه ا ج ب باشد پس با آن
و نظایر این توهم میشود که خطی بلکه جسمی حرکت کرد و بر جسمی
واقع شد و از آن برگشت و بر جسمی دیگر افتاد اما تحقیق آنست
که این مقابله بسبب حصول کیفیتی در مقابل میشود و همچنین در

(حاشیه: [illegible] د بنقطه ج [illegible])

دیگر هر گاه به این نحو باشد که اگر توهم خطی بکنیم که از مغز به جرم اول
واقع شده و از دیده که تحصیل نموده آن جرم خطی دیگر بیرون رود که مثل آن را از
تحصیل کند با آن جرم ثانی برسد و آن لون و ضوء چنانچه ذکر شد اول مبصرات است
و بعد از این شکل و حجم و دوری و نزدیکی و غیر آن مدرک میشود و دیگر کیفیات
مسموعه است که مدرک آن حاسه سامعه است و اول مدرکات آن صوت است
که در هوا بهم میرسد و بعد از آن کیفیاتی که در آن صوت بهم میرسد مثل بلندی
و پستی و حروف و کلمات و تمام این مدرکات از امور غیر قاره است
که بتدریج موجود میشوند و در وقت وجود جزء ثانی جزء اول باقی نیست
قسم دیگر کیفیات استعدادیه اند مثل آنکه بدن حالتی
بهم رساند که باندک چیزی متاثر شود و مرض عارض او گردد
قسم دیگر کیفیات نفسانیه است یعنی کیفیاتی که مخصوص
بجانیست که نفس حیوانیه داشته باشد و این کیفیات در جماد و نبات نیست و اقسام این

کیف

کیفیت بسیار است اما بذکر بعضی اکتفا میرود اول
علم یعنی دانستن و مقابل آن جهل است و علم
منقسم میشود به دو قسم یکی تصور و یکی تصدیق چه علم یا ادراک
وقوع نسبت است و اذعان و حق دانستن آن
نسبت یا نه اگر ادراک و اذعان نسبت است تصدیق
و اگر غیر آن است تصور مثال اول دانستن آنکه زید قایم است
و مثال دوم ادراک زید و هر یک منقسم میشود به بدیهی و نظری
تصور بدیهی مثل دانستن گرمی و سردی و تصور نظری مثل
ادراک حقیقت جن و ملک و تصدیق بدیهی مثل تصدیق
بآنکه یک نصف دو است و تصدیق نظری مثل تصدیق
بآنکه جسم متقدم حادث است و قضیه که مورد تصدیق است
مثل زید ایستاده است هر گاه مدرک شود حال از

چهار قسم بیرون نیست یا استادن و نه استادن در نظر
عقل مساوی است که هیچ یک بر دیگری رجحان ندارد
یا یک طرف رجحان دارد و اوّل حالت شک است و هر دو
طرف متصوّر بی هیچ یک جزم نشده دوم که یک طرف
راجح باشد یا احتمال طرف دیگر میدهد یا نه اگر میدهد آن
طرف راجح مظنون و نفس با آن تصدیق نموده اما بغولش ظن و آن
مرجوح موهوم است و نفس او را ادراک کند بر سبیل
تصوّر و وهم نمودن و اگر آن طرف دیگر را
احتمال نمیدهد حالت جزم است و با آن امر تصدیق
شده بر سبیل جزم تصدیق جزمی یا مطابق واقع است
مثل اعتقاد باینکه عالم حادث است یا مخالف واقع
مثل اعتقاد باینکه عالم قدیمست ثانی جهل مرکب

و اوّل

و اوّل که اعتقاد جازم مطابق واقع است یا در ذهن
راسخ است که بتشکیک کسی بر طرف نمیشود یا راسخ
نیست و زایل اعتقاد زود میگردد و اوّل را یقین گویند
و دوم مثل اعتقاد مقلد و جهل نیز بر دو قسم است
یکی جهل بسیط که عبارت از این است که چیزی را نداند و دوم
جهل مرکب که عبارت از نیست که اعتقاد خلاف واقع داشته باشد
و این را جهل مرکب از این راه میگویند که دو جهل است
یکی آنکه واقع را نمیداند دوم آنکه نمیداند که نمیداند و خیال کرده
است که میداند و باید دانست که شک نیست که علم
بمعنی دانستن که مقابل جهل است کمال است
و بعد از نعمت وجود نعمتی اعظم از علم نیست و آیات
و احادیث و ادلّه عقلیه بر این شاهد است و بیان

اقسام علم بتفصیلی که گذشت آنچه کمال نفس است عمده آن
در تصورات تصور امری است بنحوی که مطابق واقع باشد
و در تصدیقات یقین است بمعنی که گذشت یعنی
اعتقاد جازم ثابت مطابق واقع و شک نیست که
هر چند علم بیشتر کمال بیشتر است و هر چند معلوم
اشرف باشد کمال عظیم تر است و جهل چنانچه ذکر شد
شک نیست که نقص است و جهل مرکب عمده امراض نفسانیست
و هر چند زیاده تر نقص بیشتر است و در بعضی مسائل
موجب کفر و شقاوت ابدیست حق تعالی بفضل خود توفیق
تحصیل کمال و نجات از ضلال و وبال روزی کند
بمنه و جوده و مناسب این مقام ذکر عقل است چه تحصیل
نتایج و میان فرق صواب و خطا و تمیز حسن و قبیح

براوست

براوست و عقل در لغت بمعنی ادراک و یافتن
امور است و در اصطلاح علوم بچند معنی مستعمل میشود یکی
جوهری که مجرد از ماده باشد یعنی جسم و جسمانی نبوده باشد و تعلق بجسمانیات
نداشته باشد نه در وجود و نه در فعل یعنی حلول در جسمی
نکرده باشد و کاری که خواهد بکند محتاج بآلت
جسمانی نبوده باشد مثل نفس است که اگرچه حلول
در جسم نکرده اما در کاری که خواهد بکند محتاج بآلات
جسمانی مثل دست و پا و قوای جسمانی هست و وجود
عقل باین معنی مذهب حکماست و در حکمت الهیه
بیان صحت و بطلان آن خواهد شد انشاء الله تعالی دوم حالتی
که نفس هرگاه بآن متصف باشد کسب کمالات میکند
و بآن سبب حسن و قبح اشیا را میفهمد و عقل باین معنی

در اشخاص انسان متفاوتست چنانچه مشاهد و معلومست
و مقابل این عقل حالت خسیست و الجنون فنون
سوم مراتب نفس در قوت علمی و عملی و بیان
این سخن آنست که کمال نفس انسانی چنانچه در صدر
رساله گذشت در دو قوتست یکی قوت علمی که بسبب
آن استفاضه معارف و علوم مینماید و آنرا عقل
نظری گویند و دوم قوت عملیه که بسبب آن تحصیل اوصاف
کریمه و اجتناب از اخلاق ذمیمه نماید و آنرا عقل
عملی گویند و هر یک از عقل نظری و عقل عملی چهار
مرتبه دارند اما مراتب عقل نظری آنست که
نفس یا متصف بکمالاتست یا استعداد آن دارد که
متصف بشود و هنوز متصف نشده و استعداد او یا استعداد او بعید است

یا استعداد او

یا استعداد او متوسط یا استعداد او قریب و توضیح
این سخن آنست که نفس در ابتداء خلقت عاری از
علوم نظریه است و همچنین از مقدماتی که او را بنظریات
برساند هم عاریست اما قابل آن هست که تحصیل
مقدمات بکند و از آن نتایج بگیرد پس استعداد او
علوم نظریه دارد اما استعداد او دوری و این مرتبه را
عقل هیولانی گویند و تشبیه نموده اند او را بهیولائی که
استعداد صورتها دارد و فی حد ذاتها صورتی ندارد
و بعد از آنکه تحصیل ضروریات نمود و قوت بر تحصیل
نتایج و کسب کمالات بهم رسانید در این مرتبه هر چند
کمال حاصل نشده اما استعداد حصول آن قوی شده
که اگر خواهد بکسب و فکر تحصیل میکند و این مرتبه را

عقل بالملکه گویند باعتبار آنکه ملکه کسب از برای او
حاصل شده و بعد از آن که تحصیل علوم نمود معلومات
در هر وقت نزد او حاضر است امّا بر این حضور
اعتمادی نیست چه باندک غفلتی از خاطر میرود و باید
تا بار دیگر او را کسب نمود پس باید مکرّر متوجه شود
تا حالتی تحصیل کند که هر وقت که خواهد معلومات
خود را بخاطر بیاورد و تواند بخاطر آورد و محتاج بکسب
و فکر تازه نباشد و این مرتبه را عقل بالفعل گویند
هر چند که در این مرتبه معلومات بالفعل حاضر نیست امّا
قوّت بر حاضر ساختن آن بحدّ کمال رسیده و استعداد
قریب گشته و بعد از این مرتبه مرتبه ایست که معلومات همه
در نزد نفس حاضر است و این مرتبه را عقل مستفاد گویند باعتبار
آنکه

آنکه او را کسب کرده از عقل عاشر که خزانه دار صور علمیه است
استفاده نموده و از آنچه گذشت ظاهر گردید که مراتب
پنج است اوّل هیولانی چنانچه گذشت دوم
عقل بالملکه چنانچه گذشت سیم مرتبه که علم دارد امّا
راسخ نشده و تا غافل شود از یاد میرود و محتاج بکسب
و فکر تازه ایست و دو مرتبه بعد از آن بنحویست
که گذشت و این مرتبهٔ سیم را بعضی بکمال حساب
میکنند و عقل مستفاد بر این اطلاق میکنند و میگویند
که عقل مستفاد در مرتبه از برای نفس حاصل میشود
از نیست که مراتب را چهار حساب میکنند و بعضی این مرتبه
سیم را بکمال حساب نمیکنند باعتبار آنکه بقائی و ثباتی
ندارد و مراتب را چهار میدانند و باید دانست

که این مراتب را گاهی بقیاس بیک معلوم حساب میکنند
و گاهی باعتبار کل معلومات که از شان شخص بحساب
میکنند اول مثل اینکه ما نمیدانستیم که هر فاعل
مرفوعست و مجرورات این مسئله را هم نمیدانستیم این مرتبه
عقل هیولانی و بعد از اینکه مقدمات آنرا دانستیم مرتبه
عقل بالملکه و بعد از آنکه آنقدر ورزیدیم که هر وقت
که خواهیم بخاطر میتوانیم آورد مرتبه عقل بالفعل
و بعد از اینکه بخاطر بیاوریم مرتبه عقل مستفاد
و این مراتب از برای اکثر افراد انسانی در دنیا
حاصل است و ممکن که شخصی نسبت بیک معلوم در مرتبه
عقل مستفاد باشد و نسبت بمعلوم دیگر در مرتبه عقل
بالفعل و غیر آن و هر گاهی که بقیاس بکل معلومات

حساب

حساب کنند عقل هیولانی آنست که علم بهیچ چیز
نباشد و عقل بالملکه آنست که استعداد کسب معلومات
که از شان آن شخص بود داشته باشد و عقل بالفعل
اینکه همه معلومات را چنان ضبط نموده که هر وقت که
خواهد بخاطر می آورد و عقل مستفاد اینکه تمام
معلومات مذکوره نزد او حاضر و مشاهد باشد
و باین اعتبار شک نیست که در این نشأه اکثر
افراد انسان مرتبه چهارم بلکه مرتبه سیم را هم ندارند
و ظاهر است که غیر انبیا و ائمه صلوات الله
علیهم کسی نداشته باشد و اما مراتب عقل عملی نیز
چهار مرتبه است مرتبه اول تهذیب ظاهر
خود است بکار بردن شرع مقدس را [illegible]

مطابق شرع شریف بجا آورند و ترک واجبات و اتیان
بمحرمات ننمایند مرتبهٔ دوم آنست که نفس را موصوف
بکمالات و اخلاق رذیله را از خود سلب نماید و عمدهٔ
اوصاف چهار ملکه است که حکمت و عدالت
و شجاعت و عفت باشد و این صفات
کمالرا خلق و ملکهٔ خود کند و نفس را از اغب الصفات
حسنه سازد و مرتبهٔ سیم آنکه از حضرت الهی فیوضات
بطلبد و معارف بر او فایض شود مرتبهٔ چهارم
آنکه بالکلیه متوجه جناب الهی گردد و خود را در دنیا
و در این جهان عاریه داند نه باین عنوان که ترک
اهل و عیال نماید بلکه میل و خواهش باید بحق تعالی
باشد و بهر چه در دنیا متوجه شود بقصد تحصیل

رضای

رضای الهی باشد و این مراتب از برای مؤمنان کامل
هم حاصل میگردد و کلام معجز نظام حضرت امیر المؤمنین
صلوات الله علیه که در نهج البلاغه نقل شده که آنحضرت
در وصف مؤمنین فرموده اند اشاره باین مرتبه است
دوم قدرت که عبارت از امریست که بسبب او
فاعل تواند کاری را با قصد و شعور بکند و تواند
که نکند و این را اختیار و متصف باین وصف را
قادر مختار میگوئیم و قدرت بر معنی دیگر نیز اطلاق
میکنند که عبارت از حالتی است که فعل از فاعل
بسبب او سرزند خواه با شعور باشد و خواه بدون
شعور اما شعور که ترک آن کار بکند و آن فعل
لازم ذات فاعل باشد باین معنی که اگر مانعی نباشد البته

این فعل واقع شود و این معنی را ایجاب و متّصف باین را
فاعل موجب گویند و قدرت که حقیقة کمالست
و مناط حمد و ملامت میشود بمعنی اوّلست و دیگر
لذّت و الم است و مرجع این در تعلیم است
بیان این آنکه بعضی حالات ملایم نفس است
و بعضی غیر ملایم و اگر امور ملایمه حاصل شود و ادراک حصول
آن یا ادراک ملایمت آن شود لذّتیست
و اگر امور غیر ملایمه حاصل شود و ادراک آن بنحوی که مذکور
شد شود المی نیست پس در لذّت ضرورت است که
ادراک ملایم شود از حیثیت ملایمت و در الم
ضرورت که ادراک غیر ملایم شود از جهت
ملایم نبودن بعضی لذّت و الم را نفس این دو ادراک میدانند

و بعضی

و بعضی حالتی میدانند که بعد از ادراک مذکور حاصل میشود
و لذّت و الم دو نوع‌اند حسّی و عقلی چه هریک از
حواس ظاهره و باطنه را اموری چند هست که
ملایم اوست و اموری چند هست که غیر ملایم است
و باعتبار ادراک ملایم لذّت و باعتبار ادراک
غیر ملایم الم حاصل میشود مثلا از دیدن سبزه و گلزار
لذّت حاصل میشود و از دیدن امور قبیحه الم
و از شمّ عنبر و ریاحین لذّت و از شمّ امور خبیثه الم
حاصل میشود الی غیر ذلک و قوّت عاقله را نیز ملایمات
مثل علم و عدل و سایر صفات کمال و منافرات
مثل جهل و ظلم و سایر صفات نقص هست و لذّت
باعتبار حسّ باطنی اقوی و اکمل از لذّت باعتبار حسّ

ظاهر است و از این جهت مشاهده میشود که عقلا از جهت تحصیل
لذت غلبه بر دشمن مرتکب مشقتهای عظیم میشوند
و دست از مستلذات بر میدارند و لذت عقلیه
که باعتبار تحصیل علوم و صفات کمالست اقوی
و اتم تمام لذتها است و همچنین المی که باعتبار
فقدان این امور باشد اعظم المهاست و از اینست که
کسی که عقلش غلبه بر قوای جسمانی کند دست از
ملاذ حسیه بر میدارد و تحصیل کمالات میکند و شخصی
که چنین کند عند الخالق و الخلایق پسندیده و حمید
و در این نشاه و آن نشاه خوشحال و سعید است
دیگر از کیفیات نفسانیه اراده و کراهت است
و این دو حالتند وجدانی مثلا آدمی هرگاه تصور فعلی نمود
و دانست

و دانست که این فعل نافع او هست بعد از این دو
ادراک قصد کردن آن کار میکند و اراده عبارت
از این قصد است و اگر ادراک آن کار بکند و بداند
که ضرر دارد خود را از آن باز میدارد و کراهت
عبارت از این باز داشتن است دیگر از کیفیات
نفسانیه حیاتست و مقابل این موتست و حیات حقیقتیست
که منشاء حس و حرکت و اوصاف نفسانیه تماما
بر او متفرع و بمنزله علت او حاصل میشود و قسم رابع کیفیات
مختصه بکمیات است قبل از این اقسام کمیات گذشت
و هر قسمی را کیفیتی هست مثلا خط مستقیم میشود
و منحنی استقامت و انحنا دو کیفیتند که عارض
خط شده اند **فصل سوم** در مقوله اضافه است

و اضافه عبارت از نسبت و نسبت در میان
دو چیز که بهم رسد بهر یک قیاس بدیگری که نسبت
قایم میشود مثلا هرگاه نسبت ابوت میان زید
و عمرو بهم رسد و زید قیاس بعمرو پدر باشد عمرو
قیاس بزید که پسر خواهد بود و ابوت اضافه است
که قایم بزید است و بنوت اضافه ایست که قایم
بعمرو است و زید و عمرو دو طرف اضافه‌اند و این
دو نسبت که قایم بدو طرف اضافه‌اند گاه هست
که دو نام دارند مثل مثال مذکور و مثل عالمیت
و معلومیت و علیت و معلولیت و گاه هست
که یکنام دارند مثل اخوت که هرگاه زید قیاس بعمرو برادر
باشد عمرو هم قیاس بزید برادر خواهد بود اما آنچه

بزید

بزید قایمست برادری عمرو است و آنچه بعمرو قایمست
برادری زید است و این دو اضافه است اما
یکنام دارد و بعضی از رسایل اتحاد اسم خیال کرده‌اند
که یک عرضند که قایم بدو موضوعند چنانچه بسابق
اشاره باین شد و بطلان این خیال ظاهر گردید
و باید دانست که هر عرضی چنانچه گذشت موضوع
میخواهد ولکن عرض قایم بآن موضوع است آنرا
موضوع محمول نمیشود و مشتق از آن عرض بر آن موضوع
محمول میشود مثلا بیاض موضوعی میخواهد که آن جسم است و آن
جسم بیاض محمول نمیشود و نمیتوان گفت که آن جسم بیاض است
و مشتق از بیاض که ابیض باشد بر آن جسم محمول
میشود که میگوییم جسم ابیض است اضافه نیز داخل

این کلیه است مثلا ابوت موضوعی مثلا هر که زید است
در زید ابوت محمول نمیشود و نمیتوان گفت که زید پدر است
بلکه مشتق از ابوت که اب باشد بر زید
محمول میشود که میگوئیم زید پدر است پس
سه چیز متحقق شد یکی ابوت دوم مفهوم اب سیم
زید که اب بر او محمول میشود اول که ابوت باشد او را
مضاف حقیقی میگویند و هر یک از این دو معنی آخر را
مضاف مشهوری میگویند و از احکام مقوله اضافه چند
حکم باید مذکور شود یکی آنکه اضافه عارض همه
اشیا میشود حتی آنکه هیچ اضافه نیست که اضافه
عارض او نشده باشد مثلا ابوت با موضوع خود نسبت
حالیت و محلیت دارد که ابوت حالست و زید محل

او است

او است و این حالیت هم اضافه است قایم بابوت
و این قیام هم اضافه است قایم بحلول و همچنان الی غیر النهایه
دوم آنکه اضافه موجود در خارج نیست و دلیل
بر این آنکه در حکم اول ظاهر شد که هیچ اضافه
نیست که اضافه عارض او نشده باشد و آن اضافه
را هم اضافه عارض شده الی غیر النهایه پس اگر اضافه
موجود در خارج باشد باید امور غیر متناهیه مترتبه
در خارج موجود باشد و این بادله ابطال تسلسل
باطل است دلیل دیگر آنکه اضافه چنانچه عارض
موجودات خارجیه میشود عارض معدومات خارجیه هم
میشود مثلا علیت چنانچه عارض نار میشود و حق است
که نار علت حرارت است عارض عدم نار

میشود وحق است که نبودن آتش علت نبودن
گرمیست وعدم موجود خارجی نیست پس اگر اضافه
موجود وبودی لازم می آمد که موجود بعارض معدوم
شده باشد وتالی باطل است بیان ملازمه ازانچه
گفتیم ظاهر شد وبطلان تالی احتیاج ببیان ندارد
چه بدیهه عقل حکم میکند بانکه موجود قایم بمعدوم نمیتواند
شد وچون رسید که اضافه قایم بمعدوم درخارج موجود
نیست گوئیم که هیچ اضافه باید موجود درخارج نباشد
چه عقل فرق میان اضافات نمیکند زرد وحکم
میکند که اگر موجودند همه موجودند واگر موجود نیستند
هیچ یک موجود نیستند حکم ثالث آنکه اضافه چنانچه
دانستی از نسبت متکرره است پس هر وقت که

اضافه

که اضافه حاصل شود باید دو اضافه حاصل شود مثلا ابوت
که حاصل شود باید که بنوت حاصل باشد هم در تصور
وهم در اتصاف نفس الامری پس هرگاه تصور
تصور ابوت کنند باید تصور بنوت نمایند واین مقدم کلام
قوم است که میگویند متضایفان در تعقل معند وهمچنین در
اتصاف نفس الامری هرگاه شخصی متصف بابوت
باشد باید شخصی دیگر متصف ببنوت شود واگر هزار اب
بهم رسد باید هزار ابن هم بهم رسد واگر ابوت غیر
متناهی شود باید بنوت هم غیر متناهی باشد واین معنی
کلام قوم است که میگویند متضایفان باید متکافی در
وجود باشند واین حکم بدیهیست واز اصول عظیمه است
که تفاریع بسیار براین میشود فلیکن علی ذکر منک

فصل چهارم در مقوله این و آن عبارت

از بودن چیزیست در مکان و سابقاً معلوم شد
که اگر مکان عبارت از بعد بوده باشد همه اجسام
مکان خواهند داشت پس مقوله این شامل کل اجسام
است و اگر مکان عبارت از سطح بوده باشد مقوله
این شامل کل اجسام نخواهد بود و همچنین
معلوم شد که مکان منقسم بطبیعی و غیر طبیعی است
پس این نیز چنین است و اقسام این بنا بر مشهور میان
متکلمین چهار است حرکت و سکون و اجتماع و افتراق
و مناسب آنست که در این مقام تحقیق حرکت و سکون و
مقولاتی که حرکت در آن میشود کرده و بیان این
در چند مطلب میشود **مطلب اول** در بیان

معنی

معنی حرکت و سکون و کیفیت تقابل آنها [یعنی ضد آنها] قدمای
حکما حرکت را چنین تفسیر کرده اند که خروج از
قوه بفعل است بر سبیل تدریج و سکون مقابل اینست و معنی
این تعریف آنست که امری که بوصفی متصف باشد یا از
شان او هست که متصف باو بشود یا نه اول مثل جسم سفید
که اگرچه سیاه نباشد بالفعل اما از شان او هست
که سیاه بشود و ثانی مثل هوا که سیاه نیست و از شان
او نیز نیست که سیاه بشود در زمانی که قوت سیاه شدن
نیست حرکت در سیاهی متصور نیست و اول که از
شان او هست که متصف بشود یا دفعةً و یکبار متصف
میشود مثل ملاقات و تماس جسمی بجسمی که در آنی که آن جسم
با آن جسم میرسد تماس حاصل میشود یا آنکه کم کم

وبتدریج حاصل میشود مثل اینکه آبی را گرم کنیم که آن آب
کم کم گرم میشود قسم اول که دفعةً بهم میرسد حرکت
نیست قسم دوم حرکتست و اوضح از این در بیان
معنی حرکت آنست که امری که وصفی را نداشته باشد و بعد از آن
آن وصف از برای او حاصل شود یا در قطعهٔ از زمان
و فردی از آن آن وصف را دارد و یا در هر آنی
که در آن زمان فرض کنیم فردی جدا جدا دارد
و در آنی که فردی را دارد در آن دیگر آن فرد را ندارد
و فردی دیگر را دارد اول مثل اینکه جسمی در یک آن
یک ساعت بعد باشد در اینصورت الجسم در هر آنی که در آن
ساعت فرض کنیم همان مکان را دارد و مکان او
تغییر نیافته این سکونست و دوم مثل اینکه جسمی

از بالا

از بالا بزیر در یک ساعت بیاید در اینصورت الجسم در
هر آنی که در این ساعت فرض کنیم مکانی دارد که در آن
دیگر آن مکان را ندارد و کم کم مکان او تغییر مییابد
و این حرکتست و از آنچه گفتیم ظاهر شد که در حرکت
ضرورست که متحرک موجود باشد و در مقوله که حرکت
میکند افراد آن مقوله بر او بتدریج وارد
شود و در سکون ضرورست که ساکن موجود باشد و چنین
نباشد که در هر آنی فرد خاصی از مقوله داشته باشد
پس امری که موجود نباشد نه بر او متحرک صادقست
و نه ساکن و از این ظاهر شد که تقابل میان حرکت
و سکون تقابل عدم و ملکه است

مطلب دوم

در بیان اقسام حرکت حرکت را سه قسم

نموده اند قسری و ارادی و طبعی چه متحرکی که حرکت مینماید
حال خالی نیست که یا خارج و قاسری او را حرکت
داده و او آن حرکت را از آن قاسر کسب نموده
از بابت سنگی که ببالا اندازند یا نه اول حرکت
قسریه و دوم که خارجی را دخلی نبوده بلکه آن حرکت
مشد بذات متحرک بوده باشد خالی از این
نیست که آن متحرک یا ذی شعور است و آن حرکت از او
از روی اراده و اختیار صادر میگردد یا عدیم الشعور است
اول از بابت حرکت انسان و غیر انسان
از باقی انواع حیوانی که از روی اراده و اختیار
از ایشان صادر گردد و آنرا ارادی میگویند و
دوم از بابت حرکت سنگ به پایین و آنرا قسر طبعی

می نامند

می نامند و حکما را عقیده آنست که در جمیع این اقسام
ثلث حرکت واسطه قریبه این میل است و میگویند که در
حرکت ارادیه محرک نفس نباتی یا نفس حیوانی
یا نفس انسانیت ولیکن محرک احداث میلی در
جسمی که این نفس با او متعلق است مینماید و بواسطت
آن میل حرکت واقع میشود و در حرکت طبعی ظاهر است که
طبیعت که عبارت از صورت نوعیه است مبدء است
و میگویند که او احداث میل در جسمی که آن صورت
در او حلول کرده مینماید و بواسطت میل حرکت
حاصل میشود و در حرکت قسریه میگویند کاری که قاسر میکند
اینست که احداث میل در طبیعت مقسور مینماید
و فاعل حرکت او نیست بلکه طبیعت جسم مقسور است

بوساطت آنست میلی که از قاسر بهم رسیده و تحقیق قوت ایشان
در تحقیق افعال منسوبه بصورت نوعیه قبل ازین بیان کرده شد

مطلب سوم در بیان آنچه در حرکت ضرورست
و آن شش امرست یکی مبدا دوم منتهی سوم علت
فاعله حرکت که آنرا محرک گوییم چهارم علت
قابله حرکت که آنرا متحرک گوییم پنجم مقوله
که در او حرکت واقع شود ششم زمانی که در او حرکت
واقع شود اما وجوب مبدا در حرکات حادثه ظاهرست
چه هرگاه حرکت حادث شود البته مبدائی
خواهد بود که حرکت در او نبوده و بعد از آن بهم رسیده
و اما وجوب منتهی در حرکات منقطعه ظاهرست
چه هرگاه حرکت آخر شود پس منتهی خواهد داشت

و ما در حکـ

و ما در حکمت الهی بیان حدوث عالم خواهیم نمود
پس ظاهر میشود که حرکت از آن حیثیت و هر حرکتی
که بوده یا بعد ازین بهم رسد مبدا خواهد داشت و حاصل
کلام آنکه مدعا این نیست که وجوب مبدا از لوازم حرکت
تا بحث بیاید که حرکت هرگاه ازلی باشد مبدا
نداشته بلکه سخن اینست که مبدا در حرکات حادثه ضرور
و بیان لزوم مبدا بانچه پیشتر ذکر شد ظاهرست پس
این قضیه حق شد که هر حرکت حادثی مبدا دارد
بالضروره و چون ابطال قدم عالم در محل خود ظاهر میشود
که هر حرکتی حادثست و از ضم این دو مقدمه نتیجه
میگیریم که هر حرکتی البته مبدائی دارد و در جانب منتهی
این دعوی نمیکنیم که هر حرکتی منتهی دارد چه حرکتی که در آخرت

واقع شود و دلیل بر انتهای آن نداریم و ازینجهة میگوییم
که حرکات منقطعه متناهی اند اما بیان محرک و متحرک
نحو ظاهر است و ذکر علت محرکه که در اینجا نمودیم
از جهة عرضیت و الّا ظاهر است که هیچ ممکنی
بدون علت فاعلیه موجود نمیشود و اینحکم اختصاصی بحرکت
ندارد امّا مقوله و زمان از تحقیق معنی حرکت
لزوم انید و ظاهر شد مطلب چهارم در بیان
نحو وجود اجزای حرکت در مطلب اوّل ظاهر شد
که متحرک در زمان حرکت متصف میشود بافراد
متعدّده از مقوله که در ان حرکت میکند و هیچ
فردی در دو آن متصف نیست الّا که گوییم حال
ازین دو بیرون نیست که افراد مقوله یا متناهیند

یا غیر

بلغ

یا غیر متناهی و بر هر تقدیر یا موجودند بالفعل یا بالقوه
پس چهار احتمال است احتمال اول آنکه افراد متناهی
و موجود باشد احتمال دوم آنکه افراد متناهی باشد
و موجود بالفعل نباشد این دو احتمال باطل است زیرا که
در حرکت آنی لازم می آید که هر حدی از حدود مسافت
آنیت و در مسئله ابطال جزء لا یتجزی ظاهر
شد که جسم قابل انقسامات غیر متناهی است و ظاهر
است که باعتبار هر قسمی حدی خاص در او حاصل میشود
و متحرک باید همه حدود مسافت باید برسد چه
اگر ببعضی حدود نرسد لازم می آید که طفره نموده
باشد و معنی طفره آن است که متحرک بحدی از
حدود مسافت برسد و بعد از آن بحدی دیگر رسد که میان

این دو حد حدی باشد که با وی رسیدن بحد بعد رسد
و بطلان طفره از اجلای بدیهیات است و احتمال سوم آنکه
حدود مسافت غیر متناهی موجود باشد و این احتمال نیز
باطل است چه هرگاه حدود غیر متناهیه در مسافت محقق
باشد لازم می آید که مسافت مرکب از حدود
غیر متناهیه و جسم مرکب از اجزای لا یتجزی غیر متناهیه
بوده باشد و بطلان این سابقا ظاهر شد
و چون این سه احتمال باطل شد احتمال رابع باقی ماند
که افراد مقوله غیر متناهی باشد و محصور بالفعل نباشند
و از آنچه بیان شد امور چند ظاهر گردید اول آنکه
زمان نیز قابل انقسامات غیر متناهیه است و اقسام
موجود بالفعل نیستند چه اجزای زمان از این

چهار احتمال بیرون نیست یا متناهیند و موجودند
یا متناهیند و موجود بالفعل نیستند یا غیر متناهیند
و موجود بالفعلند یا غیر متناهیند و موجودند
بالقوه اند و دو احتمال اول باطل است چه هرگاه
اجزای زمان مثلا ده جزو باشد که هیچ جزوی
قابل قسمت نباشد و در هر جزوی متحرک یکی از مسافت باید
که آن جزء مسافت نیز قابل انقسام نباشد چه اگر آن
جزء نصف داشته باشد متحرک نصف اول که در نصف
جزو زمان طی خواهد کرد پس آن جزو زمان نصف داشته باشد
و مفروض این بود که جزو زمان قابل قسمت نیست
و اگر جزو زمان قابل قسمت باشد یا قابل انقسام باجزای
متناهیه خواهد بود و هر جزوی از این اجزا قابل قسمت

نیست یا با اجزای غیر متناهیه در اول لازم می آید
که الجزء مسافت در هر یک از این اجزای متناهیه
قطع متحرک قابل انقسام نباشد و همچنان با زای اجزای
باقیه زمان در مسافت اجزای غیر منقسمه بهم میرسند
و لازم می آید که جسم مرکب از اجزای لا یتجزی باشد
و در احتمال دوم نیز اما محذور لازم یا محذور ثانی
و دیگر مثل آنکه سرعت و بطی نرسد و غیر آن اگر دوم
آنکه انقسام هر یکی از حرکت و مسافت و زمان انقسام
دیگری را لازم دارد نه بآن معنی که در هر یک اجزای بالفعل
که بهم رسد در دیگری اجزای بالفعل بهم میرسد
بلکه بآن معنی که در هر یک که اجزای بالفعل یا بالقوه بوده
باشد در دیگری همان قدر اجزای بالفعل یا بالقوه خواهد

بود و بیان این ظاهر شد از لزوم آنکه حرکت آنی
چنانچه معلوم شد زمان و مسافت لازم وارد
و او هم بر مسافت منطبق و هم بر زمان یعنی هر گاه حرکتی را
در زمانی واقع شود در نصف مسافت نصف حرکت
واقع میشود و در ربع مسافت ربع حرکت و هکذا
و همچنان حرکت در نصف زمان نصف حرکت و در کل زمان کل
و در ربع زمان ربع حرکت است و هکذا اما انطباق
مسافت و زمان بر یکدیگر بوساطت حرکت است
چه اگر حرکتی در مسافتی شود باعتبار انقسام مسافت حرکت
منقسم میشود و لازم می آید که زمان هم منقسم شود و همچنان
باعتبار انقسام زمان حرکت منقسم میشود و لازم دارد که
مسافت هم منقسم شود اما اگر حرکتی فرض بکنیم

مسافتی

از انقسام مسافت انقسام زمان لازم نمی آید و از انقسام
زمان نیز انقسام مسافت لازم نمی آید **مطلب پنجم**
در بیان کیفیت وجود حرکت در فصل
سابق معلوم شد که در زمان حرکت افراد غیر متناهیه
مقوله بر متحرک وارد میشود و این افراد موجود بالفعل نیستند
بلکه یک امری متصل است که بانقسام مسافت
و زمان منقسم میشود حال آن امر از دو بیرون نیست
یا اینست که آن امر متصل موجودست در خارج و قابل
انقسامات غیر متناهیه است یا وجود او در خیالست و در
خارج وجود ندارد و بر تقدیر اول که حرکت چنین
موجود خارجی متصل واحد قابل انقسامات خواهد
بود و این را حرکت بمعنی قطع میگویند و بنابر ثانی یا یک

امری موجود خارجی که او حرکت باشد یا نه
و بر تقدیری که امری موجود باشد که آن امر حرکت باشد
آن امر یا فرد مقوله است یا نه پس احتمالات چهار است احتمال
اول انکه حرکت بمعنی قطع موجود نیست در خارج و متحرک
در اثنای حرکت با و متصف باشد دوم انکه حرکت
بمعنی قطع موجود در خارج نباشد اما فردی از مقوله
موجود است و متحرک در تمام زمان حرکت با آن فرد
خاص متصف باشد و او را حرکت بمعنی توسط گویند
سوم انکه در اثنای حرکت امری که حرکت عبارت
از اوست موجود است اما فرد مقوله نیست چهارم
انکه هیچ امری موجود در خارج نیست که آن امر متصل
در خیال موجود است و در احتمالات اول و دوم و چهارم حرکت

در هر مقوله فرد آن مقوله است بخلاف حصول که در آن
انتهای حرکت فرد مقوله نخواهد بود و در سوم حصول
اول حرکت می‌شود در خارج بخلاف حصول سوم
و در دو احتمال اول فرد مقوله در خارج موجود است
بخلاف دو احتمال آخر و بیان تقویت این احتمالات
و محظورات آن لایق این مختصر نیست بلکه در مطولات مشهور
الکشف مبتنی و آنچه مشهور است مذهب حکمات در ترجیح
ترجیح آن قائل شده احتمال دوم است و آنکه موجود است
در خارج از اول حرکت تا آخر آن فرد شخصی است
از مقوله و این فرد شخصی بنسبت بحدود مسافت
مختلف میشود و باعتبار اختلاف نسبت آن این
متصل و حرکت حاصل میشود مثل خط در قطره نازله و دایره در شعله

جواله دان اول که فرد مقوله است حرکت توسطی گویند
و دوم که آن امر متصل است حرکت بمعنی قطع گویند
و هر دو فرد مقوله است مثلا در حرکت اینی حرکت توسطی
فردی معین مشخص از این است و حرکت بمعنی قطع فرد است
از این ممتد و متصل که عقل او را هرگاه منقسم سازد
اقسام او همه فرد این خواهند بود و فرق میان
این
دو امر چندین وجه است اول آنکه حرکت توسطی موجود است
در خارج و حرکت بمعنی قطع موجود در خارج نیست
دوم آنکه حرکت بمعنی توسط جزء ندارد و
قابل قسمت نیست و حرکت بمعنی قطع قابل
انقسامات غیر متناهی است سوم آنکه حرکت توسطیه قابل
انقسام نیست انطباق بر مسافت ندارد و بر زمان نیز

انطباق ندارد بخلاف حرکت بمعنی قطع و بر این
مذهب بحث مشهوری در حرکت نیست که غیر قار الاجزا
نیست از امور غیر قار ذات و معنی غیر قار است که
اجزاء او در وجود باهم جمع نشوند و لازم در موجود
شدن ان معدوم گردد و حرکت توسطی موجود جوهری است
بسیط او از امور غیر قار نیست و حرکت قطعی در
~~و در خارج اجزا او باهم جمع باشد پس اطلاق غیر قار~~ بر او
خارج موجود نیست و در خیال اجزا او باهم جمع نیست
~~هیچ بعضی ... و جواب این بحث بدو وجه~~
~~مشهور است ... پس اطلاق غیر قار بر او باعتبار~~
نبودن [illegible] و جواب این بحث بدو وجه مشهور است و دیگری وجه
اختیار این میکند که امر غیر قار حرکت بمعنی قطع است وجه
ادق آنکه غیر قار بودن آن باعتبار فرض وجود
خارجی آن است یعنی عقل حکم میکند که این امر متصل موجود

در خیال لیکن چه در خیال اجزای او باهم جمع است
اما اگر موجود در خارج میبود اجزای آن باهم جمع نمیشدند
دوم آنکه این امر ممتد اگر چه در خیال اجزای آن باهم
در وجود جمع اند اما باهم حادث نشده اند و حدوث
آن بر سبیل تدریج است و غیر قار بودن آن باعتبار
حدوث است زیرا که دو جزء او یکبار حادث نمیشود بلکه
جزئی حادث میشود و بعد از آن جزء دیگر حادث
میگردد و آنکه ذکر میشود کلمات مشهوره در کتب است و حق
در مسئله حرکت آنست که استاد محقق و ربانی مدقق
که مثلش در زمان فلاسفه نا چار [illegible] آقا
حسین ادام الله فیض افاداته وافاض علی غیره سجال
رحماته در کتب خود تنقیح آن نموده و آن اینست که خط اگر

اعتباریست و وجودی در خارج ندارد و حرکت
عبارت از وجود نیست بلکه حرکت عبارتست از آن امر
متصل است که او سوی حرکت یعنی قطع میگویند و چگونه عاقل
تجویز کند که در حرکت کیفی مثلا میوه که اول سبز است
و رنگ برنگ میگردد تا سیاه شود یک رنگ مشخص
معین در تمام این مدت دارد که گاهی بسبزی متصف
و گاهی بسرخی و گاهی بسیاهی **مطلب ششم** در
مقولاتی که حرکت در آنها واقع میشود و حکما حرکت
در جوهر را باطل میدانند و دلیلی که بر این
میگویند آن است که متحرک باید که در جمیع حرکت
از اول حرکت تا آخر آن شخص موجود باشد و در
حرکت در جوهر این معنی متصور نیست بیان این سخن آنکه اگر حرکت

در جوهر

در جوهر فرض کنیم یا حرکت صورتست در هیولی یا حرکت
هیولی است در صورت جسمیه یا حرکت جسم است در
صور نوعیه اول که حرکت صورت در هیولی باشد
باطل است بدلیلی که سابق مذکور شد که انتقال عارض
از محل جایز نیست و دوم که حرکت هیولی در صورت
جسمیه باشد نیز باطل است بدلیل آنکه صور جسمیه
که هیولی در آنها حرکت میکند ممکن نیست که موجود
باهم باشند در زمان زیرا که متحرک در مقوله باید که
در هر آنی فردی از مقوله را داشته باشد پس فرد از آن و بعد
آن را نداشته باشد چنانچه گذشت پس دیگر آن صور
در زمان باقی نباشند لازم آید که هیولی حرکت در
آن صور نکرده باشند و این خلاف فرض است متعاقب

از آن

شد که هر یک دران موجود باشند و دیگری فوت شده
خالی نیست یا میانه هر دو صورتی که هر یک دران موجود
زمانی هست که هیچیک دران زمان موجود
نباشند یا زمانی میانه آن دو آن نیست بنابر ثانی
لازم می آید تتالی آنات و این محال است و بنابر اول لازم
می آید که متحرک در حال حرکت موجود نباشد زیرا که هیولی
بی صورت موجود نمی تواند بود و قسم دوم که حرکت جسم است
در صور نوعیه نیز باطل است بدلیل مذکور باید که
تغیری و بران دلیل بحث بسیار وارد است
که بعضی از کلماتی که ذکر شد و بعضی از کلماتی که ذکر
خواهد شد ظاهر میگردد و قطع نظر از ان اگر اثبات
نفی حرکت در صور نوعیه مرکبات نمیکند چه ترکیب

دانه

در وجود خود احتیاج به تصور ندارد و اگر فرض حرکت
کنیم شخص متحرک از اول حرکت تا آخر آن
موجود خواهد بود و نهایت حرف آنکه در زمان حرکت حالات
صور موالید باشد و آنچه در نسبت و در [illegible] مقوله عرضی
مشهور است که در چهار مقوله از انجمله ازان حرکت
واقع میشود اول مقوله این و حرکت دران ظاهر است دوم
مقوله وضع و در حرکت دوریه نیز ظاهر است که متبدل
وضع میشود سوم مقوله کیف و در امور رنگ آنها
بتدریج متبدل میشود یا مزه آنها و غیر
آن مثل خوشبوش ظاهر است چهارم مقوله کم چه تمام
افراد جسم نامی در زمانی مقادیر آنها متبدل میشود
مثل نهالی که در اول نشو و نما کوچک است و مقدار او

۲ از

بتدریج زیاد می‌شود **فصل پنجم** در مقوله
متی است و آن عبارت از نسبت شیء بزمان است
مثل آنکه این شیء در فلان روز موجود بود و آن در یک ساعت و غیر
آن و زمان چنانچه سابق معلوم شد قابل انقسامات
غیر متناهیه است و جزء بالفعل ندارد و هر قطعه زمانی که
فرض کنیم محفوف بدو آن است یکی اول و یکی آخر
و انات غیر متناهیه در او فرض می‌توان نمود آناً دون
متصل بهم یا زیاده در زمان فرض نمی‌توان نمود و نسبت
آن بزمان مثل نسبت نقطه است بخط یعنی چنانچه نقطه
قابل انقسام نیست و طرف خط است و خط مؤلف
از نقاط نیست و تتالی نقاط محال است همچنین آن طرف
زمان است و قابل انقسام نیست و زمان مؤلف از آنات

نیست و تتالی انات محال است و در این مقام مباحث
در نحو وجود اشیا و عدم آنها ذکر شود اشیاء که نحو وجود از انها
یکی آنکه در آن موجود می‌شود و در زمان نیست و از یک
آن موجود نیست و لازم می‌آید که در قطعه زمان
موجود نباشد مثل وصول جسم متحرک در انتهای
حرکت جسم متحرک بحدی از حدود مسافت باید برسد و الا
طفره لازم می‌آید و در وصول بحدی زیاده از یک آن
نیست چه اگر در دو آن مثلاً در حدی از حدود باشد آن
دو آن دیگر متصل بیکدیگر نباشند انات لازم می‌آید
متصل نیستند قطعه زمانی فاصل خواهد بود و متحرک
در قطعه زمانی در ان حد خواهد بود و لازم می‌آید
که حرکت منقطع شده باشد و مفروض آن بخلاف در

اثنای حرکت است پس ظاهر شد که وصول بحدی از حدود
در یک آن است و پس در زمان نیست دوم آنکه موجود در قطعه
زمان باشد و در آن موجود نباشد مثل
حرکت بمعنی قطع که در زمان موجود است و در آنات آن
که در آن زمان فرض کنیم موجود نیست چنانچه از ابحاث
حرکت معلوم میگردد سوم آنکه هم در آن موجود
باشد و هم در زمان و این دو قسم است قسم اول
آنکه آن اول از ازمان وجود شی نبوده باشد بغیر او لا
در آن موجود شده باشد و باقی مانده باشد مثل جسم که
در آن موجود میشود و باقی می ماند و وجود حوادث
از قبیل جواهر و اکثر اعراض باین نحو است دوم آنکه
آن اول وجود نداشته باشد مثل گذشتن از مبدا

و میان

و میان مبدا و منتهی بودن جسم مثلا هرگاه در
قطعه زمانی در موضعی ساکن بوده باشد و از آن موضع حرکت
کند در آن آخر آن قطعه در مبدا است و بعد از آن
در هر آنی که فرض کنی تجاوز از مبدا نموده و تا حرکت
تمام نشود میان مبدا و منتهی است اما تجاوز از آن اول
ندارد چه اگر آن اولی داشته باشد یا این آن آخر
زمان سکون است یا آنیست که متصل بآن آن است
یا آنیست منفصل از آن آن است و هر سه قسم
باطل است اما قسم اول از جهة آنکه خلاف فرض است
چه در آن آخر زمان سکون جسم از مبدا تجاوز
ننموده و هنوز در مبدا است و اما قسم دوم از جهة آنکه
تتالی آنات لازم می آید و اما قسم سوم از جهة آنکه

میان این دو آن قطعه زمانی خواهد بود و این قطعه
متحرک در مبدا نیست چه این قطعه بعد از آن آخر سکون است
و لازم می آید که حرکتی در زمان هم منقسم باشد
چه هنوز با آن تجاوز نرسیده و این اجتماع نقیضان است
و از آنچه در حال نحو وجود اشیا ذکر شد معلوم میگردد که
عدم اشیا نیز بر این نحو است و اقسام مذکوره
در او نیز راه میرسد و علت ثبات کلی و این تحقیقی
که ذکر شد در بسیاری از مواضع بکار می آید خصوصاً
در جواب ادله که متکلمین در باب اثبات جزء لایتجزی
گفته اند و سابق حواله باین مقام نموده ایم فصل
ششم در مقوله وضع و آن هیئتی است که
عارض شیء میشود به یکی از دو جهت اول نسبت اجزا او

بعضی بعضی مثل آنکه شخصی ایستاده باشد که قدم پایین
و سر بالا است یا آنکه منکوس باشد که سر زیر و قدم بالا باشد
هیئت اول غیر از هیئت دوم است چه
در اول سر با جزا نسبت فوقیت داشت و قدم نسبت
تحتیت و در ثانی عکس اول است دوم نسبت شیء
با مور خارجه مثل آنکه جسمی بر دست راست کسی باشد
و جسمی بر دست چپ او وضع جسم اول غیر وضع جسم
دوم است فصل هفتم در مقوله جده که آن را
مقوله ملک هم گویند و آن عبارت از نسبت شیء است
باو احاطه کرده باشد مثل نسبت آدمی بلباس خود
که بعد از پوشیدن لباس نسبتی باو دارد که پیش از پوشیدن آن
نداشت فصل هشتم در مقوله فعل

و انفعال فعل عبارتست از اثر کردن چیزی و انفعال
عبارتست از قبول نمودن اثر مثل آنکه نجاری که کرسی
میسازد در چوبها اثری میکند و آن چوبها قبول
اثر میکنند و در این دو مقوله نظر و تأمل است که آیا
از اقسام مقوله اضافه اند یا دو مقوله علیحده اند تمّ
البحث الطبیعی و علم الهی نیز مشتمل بر چند مقصد و

مقصد اول در امور عامه و در آن دو فصل است

فصل اول در وجود و عدم وجود یعنی هستی و عدم
یعنی نیستی و این دو معنی بدیهی اند و اطفال و مجانین
هم حکم میکنند که فلان امر هست و فلان امر نیست
و در این دو تصدیق و تصور وجود و عدم البته محکم اند
و تعاریفی که از برای آن ذکر نموده اند اخفی از معنی

وجود و عدم است از آن جهة ذکر تعاریف نشد
الّا بحث متعلقه باینها ذکر شد و در این فصل چند بحث

بحث اول در اشتراک معنوی

وجود یعنی وجود یکمعنی و یکمفهوم است که اشیا با آن
متصفند و موجود است که بر اشیا اطلاق میشود
بیک معنی است و مشترک لفظی نیست یعنی چنان نیست
که در یکجا بیکمعنی مستعمل شود و در جای دیگر بمعنی دیگر
مثل لفظ عین که هرگاه میگویند زید عین دارد و مراد
اینست که چشم دارد و گاه میگویند که عمرو عین دارد و مراد
اینست که چشمه آب دارد و مشترک معنوی بودن وجود
بدیهی است چه هر کسی که بگوید که فلان چیز هست و
فلان چیز نیست بیکمعنی استعمال میکنند در ازای هستی

معنیهما

زید و هستی عمرو و معنیهای مختلف نمیخواهند و حکما از این
مثنیه بر این معنی بدرای وجوهی چند ذکر نموده اند بذکر یکی
اکتفا میشود و آن اینست که میان هستی
و نیستی حصر عقلیست و مراد از حصر عقلی اینست که
عقل بمجرد ملاحظه طرفین جزم کند که یکی از آنها
واقع است و تجویز واسطه نماید مثل آنکه میگویم زید
یا سیاه است یا سیاه نیست که در انضمام این که
عقل این عبارت را بفهمد و متوجه شود جزم میکند
که البته یکی از سیاه هستن و نه سیاه هستن جدا نباشد و چون
معنی حصر عقلی معلوم شد گوییم که هرگاه کسی گوید
زید هست یا نیست عقل بمجرد فهم این کلام جزم میکند
که از این دو بیرون نیست و شک نیست که از هستی اینرا

میخواهد که هیچ وجودی نداشته باشد چنانچه معنی هستی
اگر یکمعنی داشته باشد چنانچه مدعیست حصر عقلیست اما
اگر وجود معانی متعدده داشته باشد خارج است
از وجودی که در مقابل نیستی ذکر شده یکی وجود معانی
از جمله وجودات را میخواهد مثل وجود انسانی یا همه
وجود آنست در اول سخن این میشود که زید یا وجود
دارد یا هیچ وجود ندارد لکن این حصر عقلی نیست
و نه هیچ وجود نداشته باشد بلکه وجود خصوصی داشته
داشته باشد و باید بدلیلی از خارج معلوم نماید
که این احتمال باطل است و در تأمل معنی این عبارت
این میشود که یا همه وجودات را دارد و این حصر عقلی نیست
که عقلی نیست و احتمال دیگر غیر از آن

انسانی

احتمال دیگر باقی است و جمیع انسان را داشته باشد

یا هیچ وجود ندارد

دو احتمال است و اشیا که موجود باشند نه همهٔ وجودات
را دارند و نه آنست که هیچ وجود نداشته باشند و هر دو شق محض
غلطست **بحث دوم** آنکه وجود زا
ید است بر حقائق اشیا و باید دانست که
کلّی نسبت با فراد خود حالش از سه بیرون نیست
یا عین افراد است مثل انسان و آن کلّی را در اصطلاح ذاتی
میگوئیم یا جزء حقیقت افراد است و آن کلّی جنس افراد
خواهد بود مثل حیوان یا فصل خواهد بود مثل ناطق و
این دو قسم را ذاتی میگوئیم یا زاید بر حقیقت افراد است
و این قسم را عرضی میگوئیم و مراد در این مسئله است که
موجود که بر اشیا اطلاق میشود عرضیست و وجود
عین اشیا و جزء اشیا نیست بلکه زاید بر اشیاست

و نزاع در این مسئله بدو طریق متصور است یکی آنکه
معنی هستی که ذکر شد بدیهی و مشترک معنوی [illegible] است بر
حقائق اشیا زاید است یا نیست دیگر آنکه آن معنی بدیهی یا فرد
موجودی دارد که آن فرد عین همهٔ اشیاء موجوده یا عین
بعضی از اشیاء موجوده یا جزء همه اشیاء موجوده یا
جزء بعضی از اشیاء موجوده هست آنچه در این مسئله
اول ذکر شد معنی اول است و حق آنست که این مسئله
نیز بدیهی است و شکی نیست که آن معنی بدیهی عین اشیا
و جزء اشیا نیست و توضیح آن معنی آنکه ما تصور
اشیا میکنیم مثل زید و تصدیق میکنیم که زید انسان است
و تصدیق میکنیم که زید حیوان است و شک داریم و نمیدانیم
که زید موجود است یا نه و اگر وجود عین افراد یا جزء افراد

وجود یک فردی قائم بذات است
که عین حقیقت همه اشیاست
مثل واجب الوجود

بودی بلکه شک در آن نداشته باشیم و غیر از صانعی
که در کتب برای دلیل ذکر نموده اند چنین مدعی بدان ثابت
دانیر ارسطو شبهه و ایضاح دیگر نموده ایم
دارد نیست داعا کلام در معنی دوم که وجود فردی
موجود داشته باشد که عاین موجودات باشد آن
بحث بیان خاص باین نحو است که اگر وجود عاین
امری بوده باشد آن امر یا بذات خود داخل
وجود که عاین است محتاج خواهد بود یا بقیدی زاید
بر ذات محتاج خواهد داشت در اول محتاج نخواهد بود محتاج
خواهد بود نه دوم عاین مدعی است به نقل غیر از آن نیست
که وجودی که اشیا اتصاف بآن موجود دانند است
و در شق اول لازم می آید که آن امر واجب الوجود

بوده باشد چه فاعل ذات چیزی را باو نمیدهد مثلاً فاعل
انسان را انسان نمیکند هرگاه ذات عاین وجود نشد
فاعل وجود را [illegible] نداده نخواهد بود پس در وجود
محتاج بفاعل نخواهد بود و باید که واجب الوجود
باشد و چنین بیان توحید واجب الوجود خواهد شد ظاهر
میگردد که عاین بودن فرد وجود بر تقدیری که
حق باشد در غیر واجب الوجود متصور نیست و
عاین بودن وجود در واجب تعالی نیز خالی از اشکال
نیست و بعد از این گفتاری بآن خواهد شد آن
فرد وجود در موجود نظیر اشکال [illegible] دیگر شد
میتوان تحقیق داد آنرا دیگر نیز بر طرف نمود بحث دوم
آنکه وجود منقسم بدو قسمت یکی وجود خارجی و وجود ذهنی

با آن موجود است در خارج مثل زید موجود است در
خارج و وجود او وجود خارجی است و یکی وجود ذهنی و
موصوف با آن موجود در ذهنست مثل اعمی و
تو قیست قسم اول حقایق گویند و بیان قسم ثانی باین
نحو میشود که شک نیست که قضایای صادقه ایجابیه است
در عقل حکم بصحت و حقیقت آن میکند و موضوع
در آن قضایا وجود خارجی ندارد و صدق قضیه ایجابیه
بدون وجود موضوع محالست و بیان مقدمه اولی
آنکه عقل حکم میکند در اعمی و کوری ثابتست از برای
اعمی و حکم میکند که ابوت ثابتست از برای اب
و موضوع در قضیه اولی اعمی است و اعمی عبارت
از عدم بصرست و عدم موجود خارجی نیست و موضوع در قضیه

دوم ابوت

دوم ابوتست و ابوت از مقوله اضافه است و در حکمت
طبیعی بیان شده که اضافه وجود خارجی ندارد و بیان
مقدمه ثانیه آنکه حاصل معنی قضیه موجبه
اینست که امری از برای موضوع ثابتست مثلا زید
الکاتب حاصلش اینست که از برای او امری کتابتست
و عقل حکم صریح میکند که تا جزئی ثابت نباشد جزئی
از برای او ثابت نتواند شد پس باید موضوع
در قضایای ایجابیه وجود داشته و آن موضوعات که
ذکر شد ظاهر گردید که وجود خارجی ندارد پس باید که غیر
خارجی وجودی بوده باشد و ما آنرا وجود ذهنی میگوییم و فرق
میان او و میان وجود خارجی باعتبار آثارست
و در حقیقت مثالی توضیح این می نماییم و میگوییم

چه از برای ثابت شدن حاصل معنی ایجابیه
ثبوت امری از برای چیز

بنفسه

که نار مثلاً آثاری چند دارد و بعضی از آن آثار بدون
وجود خارجی بر او مترتب نمی‌شود مثل احراق و اضائت
و بعضی از آن بدون وجود خارجی بر او مترتب می‌شود
مثل معلوم بودن و غیر آب بودن و از آنچه ذکر شد
ظاهر گردید که وجود خارجی آنست که منشأ آثار خارجیه
بشود و وجود ذهنی آنست که منشأ آثار ذهنیه
بشود و مطلق وجود آنست که منشأ آثار بشود خواه
آثار خارجی باشد و خواه ذهنی و معدوم خارجی آنست
که وجود خارجی نداشته باشد و معدوم ذهنی آنست که
وجود ذهنی نداشته باشد و معدوم مطلق آنست که
هیچ یک از وجود خارجی و ذهنی را نداشته باشد
بحث چهارم آنکه وجود منقسم بدو قسم است

وجو

وجود واجبی و وجود ممکنی و موجود یا واجب است
یا ممکن و عدم هم منقسم بدو قسمت است
یا عدمیست که واجب و لازم است یا عدمی است
که لازم نیست و معدوم هم باین دستور بدو قسم
منقسم می‌شود و مفهوم منقسم بسه قسمت یا واجب
یا ممکن یا ممتنع و بیان این تقسیم آنست که هر مفهومی
یا ذاتش و حقیقتش از عدم اِبا می‌کند یا نه
قسم اوّل واجب الوجود و قسم دوم که از عدم
ابا نکند یا از وجود ابا می‌کند یا نه و آنکه
ابا کند ممتنع و آنکه ابا نکند ممکن است و معنی
واجب الوجود آنست که وجود ضروری او باشد
و ذاتش از عدم ابا کند و معنی ممتنع آنست که

که عدم ضروری او باشد و از وجود ابا کند و معنی
ممکن آن است که نه وجود ضروری او باشد و نه عدم
در ذاتش ابا از هیچیک نداشته باشد و این وجوب
و امتناع و امکان مولد ثلثه‌اند در هر محمولی که
نسبت بموضوع یکی از اینها هست مثلا
قضیهٔ اربعه زوج است ماده او وجوب است چه اربعه
ابا دارد از اینکه زوج نباشد و ثلثه زوج است
ماده او امتناع است چه ثلثه از زوجیت ابا دارد
و زید قائم است ماده آن امکان است چه
ذات زید ابا از هیچ یک از قیام و عدم
قیام ندارد و در اصطلاح چنین شده که اعتبار
نسبت بموجود اعتبار کنیم چنانچه ذکر شد

ثلاثه‌اند

و گاه مقید بموضوع نمی‌سازیم و نسبت چنین
می‌کنیم که وجود نسبت بذات موضوع یا ضروری
یا نه خواه منشأ این ضرورت ذات باشد یا امر
دیگر آنکه ضروری باشد وجوب است و آنکه ضروری نباشد
یا عدم ضروریست یا نه آنکه ضروری است امتناع
و آنکه نباشد ممکن و واجب بامعنی اخیر دو قسمت
چه ضرورت یا نسبت بذات است و آن وجوب
ذاتیست یا نسبت بغیر ذات است و آن وجوب
بالغیر و امتناع بامعنی هم دو قسمت است
چه ضرورت عدم یا بالنظر بذات است و آن
امتناع ذاتی یا بالنظر بغیر است و آن امتناع
غیریست و امکان باین معنی باعتقاد حکمای محققین

چه امکان درین تقسیم بمعنی آنست که هیچ یک
از وجود و عدم ضرورت نداشته باشد نه ضرورت
ذاتاً و نه ضرورت غیری و ضرورت ذاتاً نداشتن
وجود و عدم متصور است چنانچه در معنی ممکن
ذاتاً مفهوم شد که نه وجود نظر به ذاتش ضرورت
دارد و نه عدم اما ضرورت غیری نداشتن هیچ یک
از وجود و عدم ممکن نیست یعنی ممکنی نیست که
امری دارد واقع نه وجود ضروری او باشد و نه عدم
چه حال از دو بیرون نیست یا موجود است
یا معدوم اگر موجود باشد یا علت وجودش
متحقق است و وجودش ضرورت غیری دارد
و اگر موجود نیست علت عدمش متحقق است عدمش

ضرورت غیری دارد چنانچه ذکر خواهد شد
که تا چیزی وجودش ضروری نباشد موجود نمی‌شود
و تا عدمش ضروری نباشد معدوم نمی‌گردد اما بنابر
مذهب بعضی از متکلمین که جایز می‌دانند که امری
بحد وجوب نرسد و وجودش اولی باشد
موجود می‌شود و همچنین در جانب عدم امکان
باین معنی متحقق خواهد شد و باید دانست که
انقلاب درین مواد هرگاه ذاتی باشد جایز نیست
و اگر غیری باشد جایز است یعنی واجب بالذات
ممکن نیست که ممتنع بالذات شود یا ممکن
بالذات شود و همچنین ممتنع بالذات نمی‌شود
که واجب بالذات شود یا ممکن بالذات

و بیان آنمعنی آنکه واجب بالذات آن بود
که اصلاً ذات بدون دخل داشتن غیری
ابا از عدم نکند و چنین ذاتی اگر گاهی ابا از
عدم کند و گاهی نکند خالی از دو چیز نیست
یا امری از خارج سبب این معنی می شود یا نخواهد بود
پس مدخلیت امری گاه ابا می کند و گاه ابا نمیکند
بنا بر احتمال اول واجب بالذات
نخواهد بود چه واجب بالذات آن بود که ذات بذاته
با مدخلیت امری ابا از عدم کند و بنا بر
احتمال دوم ترجیح بلا مرجح لازم می آید چه هرگاه
برین ذات جایز باشد که ابا کند و جایز باشد
که ابا نکند آنوقت که ابا کند می توانست که ابا نکند

و آنوقت که ابا نکرد می توانست ابا کند پس تفاوتی
در این دو وقت بنحوی ترجیح بلا مرجح بود بدیهه عقل
باطل است و هیچ عاقلی تجویز نمیکند که دو کفه ترازو
که وزن هر دو مساوی باشد گاه این کفه بالا رود
و گاه آن کفه بالا رود و پائین بیاید حاصل آنکه ممتنع
و ممکن ظاهر گردید اما واجب[2] بالغیر شود و ممتنع بالغیر
می شود واجب بالغیر شود چه ممکن حادث بعد از آنکه
اول معدوم بود و ممتنع بالغیر و بعد از آن موجود
و واجب بالغیر است و همچنین موجود
که معدوم شد اول واجب بالغیر بود و بعد از آن
ممتنع بالغیر شود بحث پنجم در خواص مواد ثلث
هر یک از وجوب و امتناع و امکان ذاتی را لوازمی هست

[2] بالغیر میشود که ممتنع

و بدانکه بعضی از آن امور که مقتضای شق لوازم وجوب
ذاتی یکی آنست که محتاج بعلت نباشد چه اگر احتیاج
بامری داشته باشد پس اگر آن امر موجود نباشد آن
ذات موجود نخواهد بود و معدوم خواهد بود
پس لازم می آید که ذات از عدم ابا نداشته باشد
و واجب بالذات نباشد دیگر از لوازم ذات واجب آنست
که مرکب نباشد نه از اجزای خارجیه و نه از
اجزای عقلیه چه بدیهی است که هر مرکبی در وجود خود
محتاج باجزا است و وجود کل موقوف بر
وجود جزء است و دانستی که احتیاج نزد واجب الوجود
جایز نیست دیگر از لوازم واجب آنست که ازلی
و ابدیست یعنی همیشه بوده و همیشه خواهد بود چه اگر نباشد لازم آید

که انقلاب در مواد جایز نیست و واجب الوجود
همیشه واجب الوجود است و بعضی دیگر از لوازم
واجب در مقام مناسب مذکور خواهد شد
انشاء الله تعالی و لوازم ممتنع بالذات بعضی مثل
لوازم واجب بالذات است که در عدم محتاج
بغیر نیست و همیشه ازلا و ابدا معدوم است همان
بیان مذکور و اما لوازم ممکن بالذات یکی آنکه
در جانب وجود و عدم هر دو محتاج بعلت است
چه ممکن ذاتا از وجود و عدم ابا ندارد
پس هر کدام که حاصل شود باید از علت
خارجه حاصل شده باشد دیگر آنکه خیالی که
ملزوم احتیاج است لازم احتیاج هست

یعنی چنانکه عقل حکم می‌کند که هر ممکنی محتاجست
حکم می‌کند که هر محتاجی ممکنست چه مواد القسمت عقلیه
منحصر در سه بود چنین که گذشت رد واجب و ممتنع
احتیاج ندا شتند و از این دو مقدمه حدس صائب
حکم میکند که علت احتیاج امکانست و بعد از این توضیح
این معنی خواهیم نمود **بحث ششم** موجود منقسم بدو
قسم میشود یا قدیم و از آن همیشه بوده و یا حادث
که نبوده و بعد از آن بهم رسیده از لوازم قدیم است
که زمان وجودش محدود نبوده خالص نباشد
یعنی نتوان گفت که او صد سالست مثلا موجود
یا هزار سال یا غیر آن و از لوازم حادث
مقابل این است یعنی توان گفت که چه قدر زمانی موجود بود

بحث هفتم موجود چنانچه دانستی منقسم
بواجب و ممکن و ممکن منقسم میشود بجوهر و عرض
و جوهر به پنج قسم منقسم میسازند چه جوهر در وجود
خود یا از ماده بریست که نه ماده است و نه قائم
بماده یا بری نیست قسم اول مجرد و قسم دوم
یا مادیست یا مادی نیست قسم چه یا نفس یا ماده است یا حالست
در ماده یا مرکب از حال و محل است اول
هیولی و دوم صورت و سیم جسم و مجرد و بر دو قسمست
چه اول در وجود خود محتاج بماده نباشد در فعل خود
یا محتاج است بماده یا نه اول نفست که در محل
حلول نکرده در وجود خود احتیاج بماده ندارد اما در
افعال خود محتاج به بدنست و دوم عقلست و جهار قسم

دلیل بر وجود موجود مجرد آنکه ... ممکن ... لا محاله عقل حکم میکند برفع نقصان و رفع ممکن ... و کمال مقصدی او وجودی است که عقل حکم ... که موجود نبود ... اول ... اطلاق عقل ... بنفسه ... عقل حکم میکند ... مقصدی ... اول ...

فصل دوم

جوهر از طبیعی مذکور شد و حال عقل بعد از این
مذکور خواهد شد **فصل دوم** در بیان علت و معلول
علت آن است که امری برا د مترتب شود و معلول آن امر
که بر او مترتب شد مثلا هرگاه الف ز با ب هم
رسیده شد با علت است و الف معلول و بعبارت دیگر
امری را موقوف بر امری شد آن امر موقوف علیه
علت است و موقوف معلول و در این فصل چند مسئله است
مسئله اول در اقسام علت و علت منقسم به چهار
قسمت یا مادی و یا صوری و یا فاعلی و یا غائی
چه موقوف علیه امری یا داخل در حقیقت
آن امر است یا خارج از حقیقت آن امر است اگر
داخل است جزء آن شیء خواهد بود در حالت آن جزء

از دو امر بیرون نیست یا فعلیت آن شیء با او بالقوه است
یعنی از هم رسیدن او ضرور نیست که آن امر هم رسد
و آن امر بهم نرسد یا فعلیت که او بهم رسد البته
مرکب بهم رسد اول را مادی و دوم را صوری گویند
و آنکه خارج است یا وجود شیء از او هم رسد یا باعث آن می‌شود
که دیگری وجود را ابداع کند اول فاعلی و دوم غائی مثلا
نجار سریر را بسازد جهت جلوس سلطان
سریر چهار علت محتاج است دو از آن جزء
سریر است و دو خارج از سریر است اما آن دو که
جزء سریر است یکی قطعهای چوب و یکی هیئت
چه سریر عبارت از قطعهای چوب است در هیئت خاص
که اگر آن هیئت نباشد قطعهای چوب هست

بلکه ممکن است که آن [illegible]

و سریر موجود نیست و بعد از آنکه هیئت سریری
بهم رسید سریر موجود می‌شود پس قطعهای چوب علّت
مادّی و هیئت سریری علّت صوریست و امّا آن که
خارج است یا نجّار است که سریر را ساخته و دیگر
جلوس سلطان چه نجّار بعبث سریر را نساخته بلکه
تصوّر جلوس سلطان نموده و آن باعث شده بر اینکه
سریر را بسازد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که علّت غائی
در تصوّر مقدّم است بر وجود معلول و در وجود خارج
مؤخّر است و تعدّدش باعتبار وجود عقلیست و امّا در
در تصوّرش سبب فاعلیّت فاعل شده که گاه هست
که باعتبار وجود خارجی بر او مترتّب نمی‌شود چه در
مثال مذکور ممکن است که جلوس سلطان

بر ساختن سریر مترتّب نگردد و باید دانست که
علل منحصر در این امور نیست مثلاً در مثال مذکور نجّار
بدون آلت و تیشه نمی‌تواند کار نمود و اینها آلت‌اند
و تا چوب را خشک نکنند نمی‌توانند سریر
ساخت و خشک شدن چوب سببی دارد و آن را
علّت معدّه گویند و همچنین ساختن سریر
موقوف بر صحّت دست نجّار و این شرطست
مجمل کلام آنکه هر چه معلول بر او توقّف داشته
علّت است و موقوف علیه منحصر در امور مذکوره
نیست امّا من جهة توقّف بر این امور یا از این
راه هست که مادّه را قابل اثر می‌کنند یا از این
راه است که تأثیر فاعل در مادّه قابله بر او توقّف دارد

حکم بحصر علل در چهار میکنند و بعضی از اینها را داخل
علّت مادّیه و بعضی را داخل علّت فاعلیّه میکنند
و باید دانست که علل اربع که ذکرش در معلول
مرکّبست اما اگر معلول بسیط باشد علّت مادّی و صوری
نخواهد داشت مسئله دیگر باید دانست که لفظ علّت
در اصطلاح بر معنی دیگر غیر از معانی مذکوره اطلاق
می شود که عبارتست از تمام آنچه معلول توقف بدو
دارد و او را علّت تامه میگویند و معلول
وقتی متحقّق می شود که علّت تامه متحقّق شده
باشد و اگر بعضی از اجزای علّت تامه متحقّق نشده باشد
معلول متحقّق خواهد بود مسئله دیگر آنکه علّت تامه
را بسیط باشد و جزو نداشته باشد نمی توان

فرض نمود چه معلول یا مرکّبست یا بسیط و در هر صورت
ظاهرست که علّت تامه مشتمل بر فاعل و اجزای معلول
خواهد بود و البته باید مرکّب باشد و در معلول بسیط فاعل
دانستی که ضرورت و امکان معلول و احتیاجش هم
از اجزای علّت است و موقوف علیه وجود معلول است
چنانچه مشهورست که امکن فاحتاج فاوجد فوجد
یعنی معلول ممکن شد پس محتاج شد پس فاعل ایجاد
کرد پس موجود شد یعنی وجود معلول توقّف بر
احتیاج و امکان معلول دارد پس علّت تامه
سه جزو لا اقل خواهد داشت و علّت تامه
بسیط متحقّق نمیتواند شد مسئله دیگر آنکه علّت
تامه موجب وجود معلول نگردد معلول موجود نمی شود

و معلول باید که وجوب بالغیر بسبب علت بهم رساند
تا موجود شود و بیان این مسئله آنکه ممکن معلوم شد که وجود
و عدم هر دو برا او جایز ند که هر خواهد شد هر دو
مساویند و عقل صریح حاکمست بآنکه رجحان یکی از
دو امر متساوی بر دیگری بدون سببی محال است
پس باید علت از خارج بهم رسد و مشتمل باشد
بر تمامت آنچه معلول بر او توقف دارد در سبب
وجود معلول شود و بعد از حصول علت چنین نیست که نسبت
وجود و عدم بمعلول باز مساویند یا یکی از آن
مثل وجود بحد ضرورت و وجوب رسیده باشد که بحد
وجوب نرسیده اما اول اگر شده احتمال اول ظاهر
البطلانست چنانچه معلوم شد و در احتمال ثالث

یا وجود

یا وجود را اولویت وجود یا عدم بر او جایز است یا نه
اگر جایز نباشد این ضرورت وجوبست نه اولویت
و اگر جایز باشد یا عدم بدون سببی جایز خواهد بود یا با سببی
و هر دو شق باطلست اما شق اول از جهت آنکه مستلزم
ترجیح مرجوح است و اما شق دوم بجهت آنکه یا حصول
سبب عدم با اولویت وجود بر طرف می‌شود
یا اولویت وجود باز باقیست و هر دو شق باطلست
اما شق اول از جهت آنکه لازم می‌آید که عدم سبب
عدم دخل در حصول اولویت داشته باشد
و باید که دخل در وجود معلول هم داشته باشد و
مفروض این بود که معلول بر غیر اجزاء علت سابقه
توقف ندارد و پس خلاف فرض لازم آمد

واین محالست و اما شق دوم از جهة آنکه لازم می آید
ترجیح مرجوح و آن باطلست و دلیل دیگر بر این مدعا که
اوضح و اخصر از این دلیل بخاطر رسیده و ذکر میشود
و بیانش موقوف بر دو مقدمه است یکی آنکه وجود
و عدم ممکن بدون سببی محالست خواه سبب ذات
ممکن باشد و خواه غیر آن و دوم آنکه هرچه سبب وجود باشد
هرگاه متحقق نشود معلول موجود نمی شود و هرچه سبب
عدم باشد وجود معلول توقف بر عدم او دارد و این
هر دو مقدمه بدیهیست و بعد از تمهید این دو مقدمه
می گوییم که هرگاه علت بهم رسید و معلول اولی [?] شد
و بحد وجوب نرسید عدم بر او بر تقدیر وجود
تمام اجزای علت جایز خواهد بود فرض میکنیم

الکلام

که معدوم شود عدم در این فرض یا بدون علتست یا سببی
دارد اول بحکم مقدمه اولی باطلست بر تقدیر دوم عدم
آن سبب از جمله اجزای علت وجود خواهد بود بحکم
مقدمه دوم پس آنچه از تمام علت فرض کرده بودیم
تمام علت نبود و این خلاف فرضست و این دلیل
در اولویت ذاتی جاریست فتامل و بمثل این بیان
ظاهر شد که ممکن احد طرفینش اولویت بالذات ندارد
و طرفین وجود و عدم نسبت بذات ممکن متساویند
مسئله دیگر آنکه فاعل افاضه وجود کند باید
موجود باشد و امری که معدوم باشد وجود نمیتواند داد [?]
و این بدیهیست مسئله دیگر آنکه معلول بعد از زوال
علت باقی نمیتواند بود و بیان این سخن آنکه اگر [?]

بر علت احتیاج بمؤثر است چنانچه از طی مسایل سابقه مفهوم
میگردد و امکان از ممکن زایل نمیشود پس همیشه
محتاج بعلت است وجهی دیگر اگر معلول بعد از عدم علت
وجودی داشته باشد آن وجود بدون علت خواهد بود و آن
محال است و علتی مفروض اینست که بغیر از علت
معدومه نیست و عقل سلیم تفاوتی نمی یابد میان
آنکه علت معدومه از کتم عدم بوجود آورد یا آنکه
بعد از وجود سابق وجود بدهد و در هر دو صورت
استناد موجود بمعدوم لازم می آید و بطلان آن ظاهر است
مسئله دیگر آنکه علت بر معلول مقدم است باید دانست
که تقدم و سبق بر پنج قسم است اول تقدم بالعلیة
دوم تقدم بالطبع و مآل این هر دو تقدم به رتبه عقلی است

بر می گردد چون عقل حکم کند که الف مثلا موجب بای است
موجود است در عقل مرتبه وجود الف را مقدم بر مرتبه
وجود با می یابد و همین تقدم است که هر یک از
اجزای علت بر معلول دارند اما در میان
اجزای علت فاعل اعظم است چه افاضه وجود
او می کند و باقی اجزای علت متممات افاضه
وجودند از این جهت تقدم فاعل مستجمع شرایط
تقدم بالعلیة میگوییم و تقدم سایر اجزا را تقدم
بالطبع می گوییم سوم تقدم بالرتبه است چون
در مکان است مثل آنکه هر جا را صدر مجلس اعتبار
کنند هر که آنجا نشسته است مقدم است بر دیگران
یا در غیر آن مثل سلسله اعداد در یک جز دو مقدم است

دو در برعه و هکذا چهارم تقدم بالشرف است
مثل تقدم حاکم بر رعیت پنجم تقدم زمانی مثل
تقدم دیروز بر امروز و تقدم طوفان نوح بر [illegible]
و متکلمین قسم ششم از برای تقدم [illegible]
آن تقدم عدم حادث است بر وجود حادث
وحق این است که این قسم جدا نیست و نزاع در اسم
دیگر است چنان این سخن آنکه مآل تقدم خاص است
[illegible] در حصول نفس الامر باسم جمع [illegible]
و باید یکی بر طرف شیء و دیگری بعد از آن حاصل شود
و حصول این معنی در زمانیات بمقارنه زمان می شود
چنانچه زید را بر عمرو این تقدم را داشته باشد زید در زمان
سابق بوده باشد و عمرو در زمان لاحق و حصول آن در [illegible]

زمان

زمان بدون مقارنه زمان دیگر است چه زمان
دیگری ندارد و زاید و قسم مسلم حکما و متکلمین است
و نزاع در این است که این قسم تقدم در غیر از اجزای
بدون مقارنه زمان ممکن است یا نه عقیده حکما آن است
که بدون مقارنه زمان ممکن نیست و از آنچه میگویند
که عدم حادث مقارن زمانی باشد که آن زمان این
تقدم را بالذات داشته باشد و عدم حادث بسبب
مقارنت او متقدم باشد و اعتقاد متکلمین آنکه عدم
حادث بر وجود تقدم بالذات دارد و چنانچه اجزای
زمان بر هم تقدم بالذات دارند و بوساطت
مقارنه زمانی نیست عدم حادث بر وجود حادث
بهمین تقدم مقدم است بدون مقارنه زمانی بلکه بالذات

مقدمست مسئلهٔ دیگر آنکه هر امری که در وجود امری
دخیل باشد عدمش علت عدم آن شیء خواهد بود و بیان
این آنکه هرگاه فرض کنیم که اجزای علت تماماً موجود بوده
و معلول هم موجود بود و بعد از آن الف مثلاً که
از جمله اجزای علت بود معدوم گردید معلول در این وقت
موجود نمی تواند بود چه علت تماماً موجود نیست
و عدمش باید مستند بامری باشد و مفروض این است
که امری بغیر از عدم الف واقع نیست پس باید
عدم معلول بعدم الف مستند باشد و حق این است
در این مسئله بدیهی است و محتاج بدلیل نیست مسئلهٔ
دیگر آنکه از مسائل سابقه معلوم گردید که وجود علت
مستلزم وجود معلول و عدمش مستلزم عدم

معلول

معلول است و وجود معلول مستلزم وجود علت
و عدمش مستلزم عدم علت است و از اینجا
ظاهر می شود هرگاه علتی دو معلول داشته باشد
وجود هر یک از معلولین مستلزم وجود دیگری است
و از هر یک از این امور استدلال بر دیگری می توان
نمود پس اگر استدلال از وجود علت بر وجود
معلول بکنیم یا از عدم علت بر عدم معلول
استدلال بکنیم این برهان را لم گویند مثل
آنکه گوییم آتش موجود است و هر وقت آتش
موجود باشد حرارت موجود خواهد بود پس
حرارت موجود است و اگر از وجود معلول استدلال
بر وجود علت بکنیم یا از عدم معلول بر عدم علت

استدلال کنیم یا از وجود یکی از معلولین بر وجود
دیگری یا از عدمش بر عدم دیگری استدلال
کنیم آن دلیل را برهان ان گویند مثل آنکه
بگوییم حرارت در اینجا موجود است و هرگاه حرارت
در اینجا موجود باشد باید آتش موجود باشد پس آتش
موجود است یا گوییم دود موجود است و هرگاه دود
موجود باشد حرارت موجود است پس حرارت موجود است
مسئله دیگر آنکه دور و تسلسل باطلست و دور عبارت
از این است که دو امر علت یکدیگر بوده باشند
مثلا الف علت وجود با باشد و با علت جیم و جیم
علت الف و تسلسل در علل این است که امور
غیر متناهیه در علت مترتب بعضه بعضا باشند مثل

الم

آنکه الف معلول با باشد و با معلول جیم و جیم معلول
دال و دال معلول کاف و هکذا [illegible] باشند
و بطلان دور بدیهی است و احتیاج به بیان ندارد و توضیح
آن باین نحو می‌شود هرگاه الف علت با بوده
باشد مقدم بر با خواهد بود و با که علت الف است
مقدم بر الف خواهد بود و مقدم بر مقدم مقدم است
پس الف باید بر خود بدو مرتبه مقدم باشد و همچنین
با بر خود بدو مرتبه مقدم باشد و بطلان تقدم شیء بر نفس خود
از اجلای بدیهیات است اما بطلان تسلسل مشروط
با موری چند است اول آنکه امور غیر متناهیه موجود باشند
و تسلسل در امور معدومه استحاله ندارد دوم آنکه در
وجود از یکدیگر ممتاز باشند که هر یک موجود

امور

علّیه بوده باشند پس اگر غیر متناهیه بوجود واحد
موجود باشند مثل اجزاء جسم متناهی تسلسل
استحاله ندارد امّا اگر مقدار جسم غیر متناهی باشد
تسلسل محال است و این دو شرط اتفاقی حکما و متکلمین است
سوم آنکه امور غیر متناهیه مترتب باشند خواه
بترتب وضعی مثل آنکه اجسام غیر متناهی
پهلوی هم چیده شده باشد یا خطی غیر متناهی
بوده باشد و خواه ترتب عقلی مثل آنکه سلسله
علل غیر متناهیه بوده باشند امّا اگر امور غیر متناهیه
ترتب نداشته باشند مثل ریگها که عدد شان غیر
غیر متناهی بوده باشد حکما باطل نمیدانند و بعضی از
متکلمین این را نیز باطل میدانند چهارم آنکه این امور

در وجود با هم مجتمع بوده باشند پس اگر امور
غیر متناهیه بعضی از بعضی موجود شوند و وجود ایشان بر
سبیل تعاقب باشد حکما باطل نمیدانند و متکلمین
باطل میدانند و در این رساله بدو دلیل از ادلّه
ابطال تسلسل اکتفا می رود دلیل اوّل تطبیق
و بیان آن آنست که هرگاه امور مترتبه بوده باشد خواه
متناهی باشند و خواه غیر متناهی شک نیست که هرگاه
سلسله مترتبه دیگر اعتبار کنیم و جزء اوّل این سلسله
اخیره را بر جزء اوّل سلسله اولی منطبق کنیم هر
هر جزء از اجزای باقی اجزای سلسله هم
منطبق بر نظیر خود می شود مثلا هرگاه خطی مشتمل
بوده باشد بر صد ذرع و خطی دیگر مشتمل بر نود ذرع
بوده باشد و ما فرض کنیم که ذرع اوّل این خط بر ذرع

اوّل آن خط دیگر منطبق شود شک نیست که هر ذرعی
بر مقابل خود منطبق می گردد و در کار نیست که خطها
برابر هم افتاده باشند و همچنین محتاج
نیستیم که عقل هر ذرعی را مقابل ذرعی ملاحظه نماید
پس گوئیم که هرگاه سلسله علّت و معلول غیر
متناهی العدد بوده باشد اوّل سلسله را الف و
دوم را جیم و سوم را دال و همچنین نام گذاریم و
علّتی که بعد از صد علّت بوده باشد با نام گذاریم
و علّت بعد او را لام و بعد از او کاف و همچنین
دو سلسله عقل اعتبار میکند یکی از الف الی غیر
النهایه و یکی از با الی غیر النهایه و هرگاه عقل ملاحظه کند
که الف بر با منطبق شد و برابر او افتاد شک نیست

بلغ

عقل

که حکم می کند که جیم برابر لام افتاد و دال برابر کاف
و همچنین الی آخر از دو بیرون نیست یا همه اجزای سلسله با تا آخر
برابر اجزای سلسله الف تا آخر منطبق می شود و هیچ یک
از آن دو سلسله منقطع نمی شوند و هر دو الی غیر النهایه می روند
یا سلسله با تا آخر زودتر منقطع می شود احتمال اوّل
ظاهر البطلان است چه لازم می آید که عدد اجزای این
دو سلسله با هم متساوی باشند و مفروض این بود که سلسله
دوم کمتر از سلسله اوّل است بصد عدد و بنابر احتمال
اخیر سلسله دوم متناهی خواهد شد زیرا که اوّل از آن
بهم رسانیده و سلسله اوّل زیاد بر او است بصد عدد
و زاید بر متناهی متناهی است و احتمال دوم را
بطریق دیگر باطل می توانیم نمود که سلسله با جزء سلسله

بقدر متناهی

الفست و آخر او آخر اجزای سلسله الفست پس سلسله
الف هم آخر بهم رسانیده و منقطع شد دلیل دیگر گوییم
شک نیست که علّیت و معلولیت متضایفانند در
حکمت طبیعی گفته شده که از لوازم تضایف تکافؤ است
که در وجود متکافئ اند یعنی انقدر که احد متضایفین
در نفس الامر متحقق شده متضایف دیگر هم انقدر
متحقق شده است و اگر سلسله علل و معلول غیر متناهی
باشند الف مثلا که معلول اخیر است وصف معلولیت
دارد و وصف علّیت ندارد و قبل از الف هر یک
از آحاد سلسله متصف بعلّیت و معلولیت هر دو هستند
چه هر یک معلول سابق و علّت لاحقند پس عدد
علّیت و عدد معلولیت در بالاتر از الف باهم مساویند

پس عدد هر یک از آنها عدد آحاد سلسله است و چون معلول
اخیر وصف معلولیت را دارد و وصف علّیت را ندارد
لازم می آید که عدد معلولیت در نفس الامر زیاد شود
بر عدد علّیت و این باطل است پس باید که عدد سلسله علل
و معلول متناهی باشند و اوّل سلسله متصف بعلّیت شود
و متصف بمعلولیت نباشد و علّت اولی باشد و آخر سلسله
معلول اخیر شود و متصف بمعلولیت باشد و پس تا عدد
علیت و معلولیت در نفس الامر مساوی هم باشند
و دلیل دیگر بر بطلان تسلسل در طبیعی در بحث تناهی
ابعاد ذکر شده که در این تسلسلها نیز جاریست و حق
اینست که این دو دلیل در تسلسل امور متعاقبه نیز
جاریست و حق با متکلمین است و تسلسل امور غیر متناهیه

خواه باهم در وجود مجتمع باشند و خواه متعاقب باطلست
و باید دانست که این ادلّه ابطال تسلسل در علل
داخله و خارجه که موجود شده باشند خواه مجتمع و خواه
متعاقب جاریست و در علل غائیه که بر فعل
فاعل مختار مترتب شود و فاعل مختار لاجل او
کار را کرده باشد می توان دعوی بداهت تناهی
او نمود مثلا کسی اگر اراده حرکت بشهری داشته باشد
و با او گویند که چرا حرکت می نمائی و او گوید که جهت
آنکه بفلان شهر بروم باز سائل را می رسد که
گوید که با آن شهر چرا می روی و اگر گوید جهت آنکه
زید را ببینم باز سائل را می رسد که بگوید چرا زید
می خواهی ببینی و اگر گوید جهت آنکه نزد او درس

می خوانم بخوانم باز سائل را می رسد اعاده سؤال
خود بکند و این سؤال وقتی قطع می شود که بغایت
اخیره برسد که دیگر غایتی نخواهد و البته باید سؤال
با آن منتهی شود مسئله دیگر آنکه حکما دعوی می کنند که
وقتیکه علّت واحد باشد از جمیع جهات معلول
باید واحد بوده باشد و دلیلی که بر این دعوی اقامه می کنند
بعد از تنقیح موقوف بر اثبات دو مقدمه است
یکی آنکه علّت باید خصوصیتی با معلول داشته باشد
که با دیگری آن خصوصیت را نداشته باشد چه اگر
نسبت علّت الف با الف و با با یکی نسبت داشته
الف صادر شود و با صادر نشود ترجیح بلا مرجح
لازم می آید مقدمه دوم آنکه یکچیز از یکجهت خصوصیت

با دو چیز ندارد بلکه خصوصیت به هر چیز از جهتی حاصل است
و بعد از تمهید این دو مقدمه بیان مدعی باین نحوست
که اگر علتی مثل جیم علت الف و علت با بوده
باید که خصوصیتی با الف داشته باشد و خصوصیتی
دیگر با با داشته باشد و این دو خصوصیت یا در ذات
علت داخلست که علت مرکب از دو جزء است
و یک جزء خصوصیت با الف دارد و یک جزء
خصوصیت با با دارد یا از خارج است اگر
علت دو صفت دارد و یک صفت خصوصیت
با الف دارد و بصفت دیگر خصوصیت با با
دارد و بر هر دو تقدیر لازم می آید که علت
واحد از جمیع جهات نباشد و بر این دلیل

بحث

بحث بسیار وارد است یا آنکه مراد از علت که میگویند
که هرگاه واحد باشد زیاده از یک امر از و صادر نمی شود
یا علت فاعلیه است یا مراد از آن علت تامه است اگر مراد
از آن علت فاعلیه است بحث می آید که فاعل که میگویند
باید خصوصیتی با معلول داشته باشد که با دیگری آن خصوصیت
را نداشته باشد یا مراد اینست که با اموری که از و صادر
نشده باید آن خصوصیت را نداشته باشد اگر مراد اول
است دلیل وفا نمیکند چه ترجح بلا مرجح وقتی لازم می آید
که خصوصیت با هر دو باشد و یکی واقع شود و دیگری
واقع نشود و اگر مراد معنی دوم است سؤال می
کنیم که مراد از خصوصیت که میگویند مناسبتی است
که میان فاعل و معلول بوده باشد یا مراد فقط از اوال

علت است یعنی مراد اینست که هرگاه از جیم الف صادر
شود و با صادر نشود البته باید که علت الف کافی در
صدور با نباشد و باید که با به امری موقوف باشد
که در ضمن علت الف حاصل نیست اگر معنی اول
مراد شما هست که دلیل وفا نمیکند و اگر معنی
دوم مراد است مسلم است و حقیقة اختیار شق
دوم است که مراد از علت علت تامه است اما یعنی
هیچ مقام ندارد چه سابق ذکر شد که امکان
معلول از جمله اجزاء علت است و امکان هر چیز
غیر از امکان چیز دیگر است پس دو امر ممکن
نمیتوان گفت که یک علت تامه داشته باشند و علت تامه
که واحد باشد از جمیع جهات فرض نمی توان نمود

چنانچه

چنانچه سابق ذکر شد پس در تعاریفی که از مسئله
می کنند نفعی نمی دهد چنانچه در ضمن بعضی از آن تعاریف
اشعار خواهد شد **مقصد دوم** در اثبات واجب تعالی
شانه مخفی نماند که عقل و نقل شاهدند بر آنکه اعظم کمالات
و اشرف معارف شناختن ذات حق تعالی شانه
و صفات جمالیه و جلالیه و کیفیت افعال او جل
شانه و نبوت و امامت و معاد است و غرض از
کل علوم غیر از تحصیل این معارف نیست و ایمان عبارت
از تصدیق بمعارف خمسه است که توحید و عدل
و نبوت و امامت و معاد است و غرض از خلقت
نوع انسان بلکه کل عالم همین است و آیات و
احادیث دال است بر این معنی و از آن جمله آیه کریمه است

که می فرماید و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
یعنی نیافریدیم من جن و انس را مگر از جهة آنکه عبادت
مرا کنند پس غرض از خلق جن و انس انحصار و بود
در آنکه عبادت کنند و عبادت بدون معارف خمسه
نمی شود و در حدیث قدسی وارد است که حق تعالی می فرماید که
کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی
اعرف یعنی گنجی بودم پنهان دوست داشتم
که شناخته شوم و مرا بشناسند مجملا از غیر احتیاج
بشاهد و بیان ندارد و در کتب حکما مسطور است
کمال عمده معرفت مبدا و معاد است و اهل
اسلام بل اهل ملل قاطبةً باین معنی معترفند و فکر در
این مسائل که ذکر خواهد شد موجب شرف دنیا

[illegible]

در رفع درجات و در عقبات حق تعالی شانه توفیق
ادراک این معارف بهمگان ارزانی کرده اند و منه
التوفیق و حق آنست که ثبوت صانع تعالی شانه احتیاج
بدلیل ندارد و فطری ذات انسانست و هر کس
رجوع بوجدان خود نماید و حالت خود را از عجز و ضعف
لازمه امکان ملاحظه کند بوجود صانعی کامل القدرت
اقرار خود می کند و آیه کریمه ارشاد می فرماید قالت رسلهم
افی الله شک فاطر السموات والارض
باینمعنی است مجمل تفسیرش اینست که خلقی انکار
حق تعالی می نمودند پیغمبران از راه تعجب بایشان می گفتند
که آیا در خدا که آسمان و زمین را خلق کرده شک متصور است
یعنی مقام مقام شک نیست و عقل حکم می کند که باید

خدا ثابت بوده باشد اما دو دلیل از ادله که قوم ذکر کرده اند
در این رساله ذکر می کنیم دلیل اول آنکه شک نداریم
ممکن الوجودی مثل زید موجود است و ممکن در وجود
خود محتاج بعلت فاعلیه است چنانچه سابقا معلوم شد
و آن علت فاعله باید مقارن وجود او موجود باشد
چنانچه گذشت پس باید فاعل زید موجود باشد و حال از
دو بیرون نیست فاعل زید یا واجب الوجود است یا ممکن
الوجود اگر واجب الوجود است مدعی رسیده اگر ممکن
الوجود است نقل کلام در علت او می کنیم و می گوییم
هرگاه علت زید ممکن باشد مثلا الف بوده باشد
الف هم علت فاعلی می خواهد که با او موجود باشد
نقل کلام در علت الف می کنیم و می گوییم اگر علت الف

یا واجبست یا ممکن اگر واجبست مطلب رسیده و اگر
ممکنست نقل کلام در او می کنیم در علتی که ممکنست ۲ الف
زید است یا امر دیگر اگر زید است دور لازم می آید چه
الف علت زید بود و زید هم علت الف است و اگر امر دیگر
است مثل جیم نقل کلام در جیم می کنیم که علت او واجب الوجود
یا ممکن الوجود اگر ممکن الوجود است یا زید است یا الف
یا امر دیگر پس ظاهر شد که حال علل زید از سه
احتمال بیرون نیست یا بواجب الوجود منتهی می شود
یا بعنوان تسلسل و دور و تسلسل باطلند چنانچه گذشت
پس منتهی شد سلسله بواجب الوجود منتهی شود و دلیل
دیگر بیانش موقوف بذکر سه مقدمه است مقدمه
اول آنکه بنا بر همه احتمالات علل شش ممتد نشود موجود می شود ۳ ممکن

و از برای توضیح این مثالی ذکر کنیم در زید عدمش دو
احتمال مثلا دارد یکی آنکه عدم زید مقارن با وجود عمرو باشد یعنی
عمرو موجود باشد و زید موجود نباشد احتمال دیگر آنکه عدم زید
مقارن عدم عمرو باشد یعنی زید و عمرو هیچیک موجود نباشند
اگر احتمال اول را علتی رفع کند و نگذارد که زید با وجود
عمرو معدوم باشد همین کافی در وجود زید نیست چه شاید
زید با عمرو هر دو معدوم باشند و علت این احتمال را
رفع نکرده باشد و همچنین اگر رفع احتمال دوم را
تنها کرده باشد کافی نیست چه شاید زید با وجود
عمرو معدوم باشد و علت این احتمال را رفع نکرده
پس علت باید هر دو احتمال را رفع کند و نگذارد
که معلول به هیچ نحوی معدوم شود مقدمه دوم آنکه علت

با وجود خود رفع عدم معلول میکند و اگر علت معدوم باشد
از او کاری نمی آید چنانچه از مسایل سابقه مفهوم شد
و از آنچه گفتیم ظاهر شد که هرگاه الف مثلا علت با جیم
باشد عدم با دو احتمال دارد یکی آنکه مقارن وجود با بوده
باشد یعنی الف باشد و با نباشد احتمال دیگر آنکه مقارن
عدم الف بوده باشد یعنی الف و با هیچیک
نباشند و الف رفع احتمال اول را میکند
و احتمال دوم را رفع نمیکند مقدمه سوم آنکه مجموع
ممکنات حکم یک ممکن دارد یعنی چنانچه یک ممکن
را نظر بذاتش عدم و وجود جایز است هر دو
احتمال مساوی اند و از خارج ذات او را باید
بهر سد تا ترجیح یکطرف بدهد مجموع ممکنات

همین حال دارد که عدم بر همه آن جایز است بعضی
ذوات‌شان اما ندارد از آنکه هیچ ممکنی موجب نباشد
دبا التمام عدم بوده باشد و این مقدمه ظاهرست
محتاج به بیان نیست و بعد از تمهید این مقدمات بطریق
سابق میگوییم که ممکنی مثل زید مثلا موجودست و علتش
میخواهد اگر علت او واجب الوجود است مطلوب
و اگر ممکن باشد مثل الف گوییم که عدم زید دو احتمال
دارد یا آنکه الف باشد و زید نباشد و احتمال
دیگر آنکه زید و الف هیچیک نباشد احتمال اول
را الف رفع میکند اما احتمال دوم را رفع
نمیتواند نمود پس باید ثالثی که علت الف باشد مثلا بوده
موجود باشد مثل جیم و باز نقل کلام در جیم میکنیم که جیم ممکنست

یا واجب الوجود اگر واجب الوجود باشد مطلوب و اگر
ممکن الوجود باشد میگوییم که عدم زید سه احتمال دارد
یا آنکه الف و جیم هر دو باشند و زید نباشد دیگر آنکه
جیم باشد و الف و زید نباشد دیگر آنکه الف و جیم و زید
هیچ نباشد احتمال اول را الف رفع کرد
و احتمال دوم را جیم رفع کرد و احتمال سوم را هیچیک
از این دو رفع نمیکنند پس باید رابعی باشد و همان
سخن را اعاده میکنیم و بقول دیگر میگوییم اگر سلسله
بواجب منتهی شود مطلوب و اگر نشود و مجموع
سلسله ممکن بوده باشد عدم بر مجموع سلسله علت
جایز است و این احتمال را که زید نباشد و هیچیک از
سلسله علل نباشند هیچ چیز رفع نکرده و تا رفع

این احتمال نشود زیرا نمیتواند موجود شد پس منتهی شدن
سلسله بواجب الوجود باطلست و این دلیل را بوجه
اخصر واوضح میتوانیم تقریر کرد از جهت بعضی اغراض علی
تقدیر اول را نمودیم و تقریر اخصر آنست که مجموع ممکنات
که موجودست در مقدمه ثالثه ظاهر شد که حکم یک ممکن دارد
واین نحو عدم برا و جایزست که معدوم بالاسر و بالمرة
شد و هیچیک از ممکنات موجود نباشد و در مقدمه اولی
ظاهر شد که تا این نحو عدم رفع نشود مجموع ممکنات موجود
نمیتواند شد و در این فرض که مجموع ممکنات معدوم
بالمرة شود هیچ ممکنی موجود نیست و در مقدمه ثانیه
ظاهر شد که علت اگر موجود نباشد رفع این عدم نمیتواند
نمود پس رافع این عدم علت ممکنه نیست و باید واجب الوجود

موجود باشد تا رفع انحاء عدم را نماید و هو المطلوب

مقصد سوم در ذکر صفات واجب تعالی شانه مشهور
آنست که صفات او را دو قسم ذکر میکنند یکی صفات ثبوتیه
که آنرا صفات جمال میگویند و دوم صفات سلبیه
آنرا صفات جلال میگویند و عدل را جدا ذکر مینمایند
و در این رساله بای دیگر ذکر میشود صفات الهی جل
شانه اکثر از لوازم وجوب وجودند بلکه محقق طوسی خواجه
نصیر رحمه الله تعالی اکثر را بر وجوب وجود متفرع ساخته و در
خواص واجب بعضی از آنها را ذکر نمودیم و در این
فصول نیز اشعار بتفریع بر وجوب وجود خواهد شد

فصل در صفات ثبوتیه یکی از صفات جلیله قدرتست
و قدرت چنانچه در حکمت طبیعی گذشت عبارت از توانائی

برابر است و قدرت بر دو قسم است یا بر سبیل ایجاب
که فعلی صادر گردد از امری بدون مدخلیت قصد و شعور
خواه فاعل آن فعل مطلق شعور نداشته باشد مثل آتش که
می سوزاند و خواه داشته باشد و آن فعل بلا قصد از او صادر
گردد مثل فعلی که در حالت غفلت از آدمی سر زند
یا آن فعل با شعور و قصد سر زند اما شعور و قصد
را دخلی در فعل نبوده باشد مثل فعلی که باضطرار سر زند و
دیگری بر سبیل اختیار که فعلیکه صادر گردد مدخلیت قصد
و شعور بوده باشد اول قدرت بر سبیل ایجاب
و آن قادر را قادر موجب گوییم دوم قدرت
بر سبیل اختیار و آن قادر را قادر مختار گوییم و بعبارت
دیگر فاعلی که تواند فعلی از او صادر گردد یا ترک آن

فعل

آن فعل را میتواند و نسبتش بفعل و ترک مساوی است که اگر
خواهد بکند یا نسبتش بفعل و ترک مساوی نیست که همیشه می
تواند بکند و نمیتواند نکند اول اختیار دوم ایجاب و
حق تعالی شانه قادر مختار است و حکما و متکلمین تماماً باین
قائلند و مشهور است که بحکما نسبت می دهند که ایشان
حق تعالی را قادر موجب میدانند اما چنین نیست و ایشان
بقدرت و اختیار قائلند بلی در بعض مسایل بر ایشان قول
بایجاب لازم می آید و فرق است میان آنکه امری مذهب
شخصی بوده باشد یا بر آن شخص لازم آید و دلیل بر آنکه
حق تعالی قادر مختار است بسیار است بذکر بعض اکتفا می
رود اول آنکه قدرتشتن عجز و نقص است خواه توانا
بر هیچ طرف نبوده باشد یا بر یک طرف بوده باشد

نداشتن

بر سبیل ایجاب و عقل سلیم حاکمست بآنکه واجب الوجود
عاجز و ناقص نیست و شخصی که وجود هر کامل و ناقص باو میرسد
باشد نقص و عجز بر او روا نیست و این دلیل در تمام صفات ثبوتیه
و سلبیه جاریست چه صفات ثبوتیه تمامًا صفات کمالست
و نبودنش نقصست و صفات سلبیه بودنش نقص
و سلبش کمالست و از آنچه گفتیم ظاهر میشود که تمام
صفات ثبوتیه و سلبیه از تفاریع و خواص وجوب وجود است
دلیل دیگر که منسوب بحکماست آنکه سلسله ممکنات
معلول واجبست تعالی شانه و شک نیست که در
میان موجودات قادر مختار هست و شک نیست که
قادر مختار اشرفست از غیر مختار پس اگر واجب تعالی
قادر مختار نباشد لازم می آید که معلول اشرف از

علت فاعلی بوده باشد و عقل سلیم حاکمست بآنکه علت آن
فاعلی که معلول را آفریده اشرف از معلولست دلیل دیگر
که منسوب بمتکلمین است و تقریرش آنست که اگر حق تعالی
موجب بودی بایستی که عالم که معلول اوست از او تخلف نکند
و عالم قدیم باشد و قدیم بودن عالم باطل اما چنانکه علاوه
از جمله آنکه فعل فاعل موجب لازم اوست و از او تخلف
نمی تواند کرد و اما چنانکه باطل بودن قدم عالم بعد از این
ذکر خواهد شد صفت دوم عالمست و در بیان آنکه حق تعالی
عالمست بچند دلیل اکتفا می شود یا مثل آنکه گذشت
که جهل نقصست و نقص بر واجب الوجود جایز نیست
دوم بر طریقه حکما مثل سابق و تقریرش آنست که
در میان مخلوقات عالم متحقق است و بعضی عالم هستند

وشک نیست در عالم اشرف از جاهل است پس اگر
حق تعالی عالم نباشد لازم می آید معلول اشرف از علت بوده باشد
واین باطل است دلیل سوم بر طریقه متکلمین و بیان آن است
هر که نظام عالم و مصالح خلقت را ملاحظه کند فهم می
کند که افعالیست در غایت احکام و رعایت
مصالح و انواع حکمتها در آن شده و شک نیست
افعال محکمه متقنه دلالت دارد بر آنکه فاعل آن
دانا بوده و از روی دانائی کرده و هرگاه عمارتی
ببیند که بوضع درستی ساخته شده و رعایت
اساس و دیوار و سقف چنانکه باید شده فهم
میکنند بآنکه استادی که آنرا ساخته دانا بوده پس
بعد از ملاحظه آسمان و زمین بلکه همین مصالح خلقت

اعضاء انسان چون فهم کنند بآنکه صانع آن علامت
از روی دانائی خلق نموده و آنچه دلیل چنانچه دلالت
بر علم میکند دلالت بر قدرت و اختیار نیز
میکند چنانچه بر ارباب تامل ظاهر گردد تتمه قدرت
حق تعالی شامل کل مقدورات است و علمش شامل کل
معلومات مقدوری نیست که حق تعالی همیشه بر او قادر
نباشد و معلومی نیست که همیشه با و عالم نباشد و دلیل بر
آنکه عدم قدرت بر هرچه فرض شود نقص و عجز است
و جهل بهرچه فرض کنی نقص است و حق تعالی از نقص منزه
و مبرا است و محققین متکلمین باین معنی قائلند
و بعضی از متکلمین مخالفت نموده و نه قول ایشان
قابل التفات است و نه شبهه ایشان از این جهة ذکر نشد

و حکما حق تعالی را قادر بر همه چیز میدانند و عالم بهمه چیز
میدانند اما میگویند که علم او بجزئیات بر وجه کلیت
و بعنوان جزئی علم بآن ندارد و قول ایشان باطلست
و آیات و احادیث و دلیل عقلی بر خلاف
قول ایشان دلالت دارد و در کیفیت علم
واجب تعالی نزاع بسیار هست و در جهت آنست
که عقل از ادراک کیفیت علم او قاصر است از اینجهة
ذکر آن اقوال نشد سیم حیاتست حق تعالی حیست
یعنی زنده است و حیات در ما عبارتست از حالتی
که منشا حس و حرکتست چنانکه در طبیعی گذشت
و حق تعالی از این معنی منزه است و مراد از حیوة در واجب تعالی
صحت قدرت و علمست یعنی جایز است که توانا و دانا

باشد و بعد از اثبات قدرت و علم اثبات حیوة احتیاج
به بیان ندارد و صفت دیگر اراده است و حق تعالی مرید است
و حکما و متکلمین تماما باین قایلند و بعد از بیان آنکه حق تعالی قادر
مختار است چنانچه ذکر شد اثبات اراده احتیاج
بذکر دلیل ندارد چه معلوم شد که قادر مختار آنست
که فعل را از روی قصد و اراده بکند پس باید که قادر مختار
مرید باشد اما متکلمین دلیل دیگر هم بر این معنی اقامه میکنند و
تقریرش آنست که هر یک از حوادث را حق تعالی در وقتی
آفریده و ممکن بود پیش از آن وقت خلق کند یا بعد
از آن زمان خلق کند چه ذات حق تعالی همیشه قدرت
داشت و دارد پس در بعضی از اوقات خلق کردن و
در بعضی از اوقات خلق نکردن علتی و سببی میخواهد

و آن سبب خارج از ذات نخواهد بود چه اگر خارج
از ذات باشد لازم می‌آید که حق تعالی در تاثیر خویش
محتاج بامر خارج باشد و این محال است پس باید که داخل ذات
باشد و آن اراده است یا گوئیم که علت و سبب یا امریست
خارج از ذات یا امری خارج از ذات نیست و اگر
امری خارج از ذات باشد باید که در آن توقف متحقق شده
و او نیز معلول واجب خواهد بود و نقل کلام با او خواهیم
نمود پس باید منتهی شود بامری که خارج از ذات نباشد
و آن امر اراده است و ضعف این دلیل ظاهر است
و باید دانست که اصل ثبوت اراده چنانچه ذکر شد
محل نزاع نیست و ادله عقلیه و نقلیه بر آن قائم است و
نزاع در این است که آیا اراده عین علم بالصلاح است

یا غیر آن عقیده حکما و جمعی از متکلمین از امامیه و غیر ایشان
اینست که عین علم بالصلاح است و اعتقاد جمعی دیگر از
متکلمین اینست که اراده صفتیست غیر از علم مجملا از این نحو
آنکه بجانب خود که رجوع میکنیم می‌یابیم که در افعالی که از
ما صادر می‌شود تصور آن فعل میکنیم و تصور فایده
آن فعل بنحوی که مستلزم تصدیق بترتب نفع بوده باشد
میکنیم و بعد از این قصد کردن آن انکار میکنیم و انکار و رفع میگردد
و از قصد را حالتی دیگر میدانیم و تجرد علم بالایشان
علم بنفع فعل اختیاری از ما سر نمیزند و بسیار میشود که
تصور فعل و تصور فایده بنحو مذکور میکنیم و اراده آن
فعل از ما سر نمی‌زند و اگر سر زند بعنوان اختیار نیست و آن
فعل فعل اختیاری نخواهد بود و در افعالی که صادر از جناب

فعل متکلم و آن معنی

و آن سبب خارج از ذات نخواهد بود چه اگر خارج
از ذات باشد لازم می آید که حق تعالی در تاثیر خویش
محتاج بامر خارج باشد و این محال است پس باید که از خارج ذات
باشد و آن اراده است یا گوئیم که علت و سبب یا امر است
خارج از ذات یا امری خارج از ذات نیست و آن که
امری خارج از ذات باشد باید که در آن توقف متحقق شده باشد
و او نیز معلول واجب خواهد بود و نقل کلام باو خواهیم
نمود پس باید منتهی شود بامری که خارج از ذات نباشد
و آن امر اراده است و ضعف این دلیل ظاهر است
و باید دانست که اصل ثبوت اراده چنانکه ذکر شد
محل نزاع نیست و ادله عقلیه و نقلیه بر آن قایم است و
نزاع در این است که آیا اراده عین علم بالصلاح است

یا غیر آن عقیده حکما و جمعی از متکلمین از امامیه و غیر ایشان
این است که عین علم بالصلاح است و اعتقاد جمعی دیگر از
متکلمین این است که اراده صفتیست غیر از علم مجملاً از این نحو
آنکه بجانب خود که رجوع میکنیم می یابیم که در افعالی که از
ما صادر می شود تصور آن فعل میکنیم و تصور فایده
آن فعل بنحوی که مستلزم تصدیق بترتب نفع بوده باشد
میکنیم و بعد از قصد کردن آن انکار میکنیم و انکار و رفع میگردد
از آن قصد را حالتی دیگر میدانیم و مجرد علم بان باعث
علم بنفع فعل اختیاری از ما سر نمیزند و بسیار میشود که
تصور فعل و تصور فایده بنحو مذکور میکنیم و اراده آن
فعل از ما سر نمیزند و اگر سر زند بعنوان اختیار نیست و آن
فعل فعل اختیاری نخواهد بود و در افعالی که صادر از حیا

فعل متکلم و آن معنی

حقتعالی شانه میشود و فرمیست که علم بآن اثر و علم بآنکه
مشتمل بر مصلحتی هست و در صلاح اوست حاصلست و خلاف
در اینست که آیا این دو علم کافیست در فعل بمحض اینکه علم
اختیاری خواهد بود یا آنکه نظیر این حالت ثالثی هست
در ما آنکه علم اراده باید بشود تا فعل صادر گردد اول مذهب
حکما و جمعی از متکلمین و ثانی قول باقی متکلمین و بنا بر
اول اراده حقتعالی قدیم خواهد بود و بنا بر ثانی اشاعره
باز قدیم میدانند و دیگران حادث میدانند و ظاهر
آیات و صریح احادیث بسیار از اهل بیت عصمت
صلوات الله علیهم دلالت دارد بر آنکه اراده غیر
علمست و حادثست و دیگر از صفات ثبوتیه ادراکست
و بعد از ذکر علم و اثبات آن احتیاج ببیان آن ندارد

از حکما و متکلمین اهم باین قائلند دیگر از صفات ثبوتیه سمع و بصر
است و آیات و احادیث صریح در ثبوت آنست و
معنی سمع شنیدن و معنی بصر دیدنست و شنیدن در ما
بحاسه سمع میشود و دیدن بحاسه چشم میشود چنانچه در
حکمت طبیعی گذشت و حقتعالی از گوش و چشم منزه
پس او سمیعست بی گوش و بصیرست بی چشم و در معنی سمع و
بصر در حق جناب الهی تأملست بعضی سمع را عبارت از علم
بمسموعات میدانند و بصر را عبارت از علم بمبصرات
و هرگاه باینمعنی بوده باشد در تحت علم باشد مندرج است
و صفتی علیحده نخواهد بود و حکما این علم او را شامل کل اشیا
میدانند بسمع و بصر باینمعنی قائلند هر چند که اطلاق
انید و لفظ در کلام ایشان نیست و معنی سمع را

عبارت از مطلق علم نمیدانند و عبارت از نیز
میدانند که باین نحو که ما علم بمسموعات و چیزها که می
شنویم داریم حق تعالی هم باین نحو علم دارد اما ما این نحو علم
را بواسطه گوش داریم و حق تعالی بدون آلت شنوایی این
همین نحو علم با آن دارد و بصر را نیز عبارت از این میدانند
که باین نحو که ما علم بمبصرات و چیزها که می بینیم داریم
حق تعالی هم همین نحو علم بمبصرات دارد اما ما این نحو علم را
بوساطت آلت چشم داریم و حق تعالی بدون آلت این
نحو علم دارد و سمع و بصر باین معنی را ظاهر است که حکما قایل
نباشند صفت دیگر کلام است و متکلمی را اما باین قایلند و نص
آیات و احادیث بر این دال است و حق است که معنی کلام
همین حروف و اصوات که آدمی آنرا احداث میکند و حرف میزند و همین باشد شیعه
و مذهب معتزله است

و معنی متکلم

و معنی متکلم بودن حق تعالی آنست که حروف
و اصوات را خلق نموده بدون آلت زبان و آن
حروف و اصوات بحق تعالی قائم نیست بلکه بهوا قائم
که در آن خلق نموده قائم است چنانچه ما وقتی که حرف
میزنیم آن حرف و صوت بما قائم نیست بلکه بهوا
قائم است چنانچه در طبعی گذشت و کلام باین معنی قدیم
نیست بلکه حادث است و اشاعره کلام را دو
معنی میگویند یکی آنکه ذکر شد و آنرا کلام لفظی میگویند
و یکی دیگر آنرا کلام نفسی میگویند و این کلام نفسی را
حق تعالی میدانند و آنرا قدیم میدانند و معنی کلام نفسی
که اشاعره میگویند مفهوم نمیشود و بعضی از علما باور دارند
کلام نفسی بطریق اشاعره گفته و الکلام النفسی

هذیان یعنی کلام نفسی که اشعری میگویند هذیان است
دیگر از صفات ثبوتیه صدق است و حق تعالی
صادق است یعنی راست گوست و حکمای اهل
اسلام تماما باین قایلند و دلیل بر این آنکه
دروغ گفتن نقص است و حق تعالی از آن منزه است
دیگر از صفات ثبوتیه ازلیت و ابدیت است
یعنی همیشه بوده و همیشه خواهد بود و تعبیر از این
دو وصف بسرمدیت میشود و معنی سرمدی
آنکه همیشه بوده و همیشه خواهد بود و بعد از بیان وجوب
وجود محتاج بدلیل نیست و سابق ذکر شد که از لوازم
وجوب وجود است **فصل** در صفات سلبیه یعنی از انها
آنکه حق تعالی مرکب نیست نه از اجزای خارجیه و نه از اجزای

عقلیه

عقلیه و این از لوازم وجوب وجود است چنانچه
گذشت و دلیل بر این آنکه هر مرکبی در وجود خود
محتاج بجزو است و هرچه محتاج بغیر باشد ممکن است و بیان آن
این مقدمات بلکه اصل مسئله سابقا در خواص واجب
ذکر شد و دیگر از صفات سلبیه آنست که حق تعالی
جسم و جسمانی نیست و مجرد است و علاقه بجسم ندارد و این
نیز از خواص و لوازم وجوب وجود است و حکمای اسلام
و محققین متکلمین باین قایلند و مخالف در این مسئله
مجسمه اند و حنابله که مذهب احمد بن حنبل دارند
و یکی از مذاهب چهارگونه سنیان مذهب
حنبل است و ایشان بجسمیت حق تعالی و تنزه قایلند و در
کفر اهل این مذهب شکی نیست و دلیل بر آنکه حق تعالی جسم

نیز بنا بر مذهبی که جسم را مرکب از هیولی و صورت
میدانند ظاهر است و همچنین بر مذهبی که جسم را
مرکب از اجزای لا یتجزا میدانند چه در مسئله ثانی
معلوم شد که هر مرکبی ممکن است و اما بنا بر مذهبی
که جسم را متصل واحد میدانند بعلت آنست که ایشان میگویند
چون جسم ترکیب عقلی از جنس و فصل دارد در ترکیب
عقلی لازم می آید و ترکیب مطلقا باطل است چنانچه معلوم
شد و دلیل دیگر آنکه طبیعت جسمیت ابا از انقسام و پاره گی
شدن ندارد و لازم او منقسم شده که ترکیب خاصی
و شکل خاصی بوده باشد و هر جسمی که شکل خاصی دارد و مشخص
شد و ترکیب خاصی واقع شد البته بعلت خارج از طبیعت جسمیت
و این مقدمات در حکمت طبیعی بعضی مرکز و بعضی ضمناً شد و از این

تا معلوم شد

مقدمات

مقدمات ظاهر شد که هر شخصی در وجود و تشخص خود
محتاج بغیر است و ذات شیء که محتاج بغیر ممکن است
و واجب الوجود نیست و اما بیان آنکه حق تعالی جسمانی نیست
آنست که جسمانی منحصر در سه قسمت است یکی عرض و یکی صورت
و یکی نفس و عرض در وجود خود محتاج است و نفس در محل
خود محتاج است و بیان این امور از سابق معلوم
شد و واجب الوجود از احتیاج منزه است
و ادله نقلیه بر این مطلب از حد حصر بیرون است
صفت دیگر نفی شریکست که حق تعالی واحد است
و شریک ندارد و محققین حکما و تمام اهل
اسلام بلکه تمام اهل ملل از یهود و نصاری
و غیرهم باین قایلند و رکن اعظم اسلام است و ادله عقلیه

بموضوع و صورت در تشخص خود محتاج

براین بسیارست وازآنجمله بذکر چند دلیل اکتفا
میشود اول دلیل حکما وآن اینست که اگر واجب
الوجود متعدد باشد ترکیب واجب لازم میاید
وتالی باطل بیان ملازمه آنکه اگر دو واجب مثلا
بوده باشد این دو باهم شریک خواهند بود در
امری وممتاز خواهند بود بامری دیگر البته در جنس باهم شریک
خواهند بود یا در نوع اگر در جنس شریک بوده باشند
باید هر یک فصلی جدا داشته باشد پس هر یک جنسی خواهند
داشت وفصلی ومرکب خواهند بود از جنس وفصل
واگر در نوع شریک داشته باشند هر کدام تشخصی جدا خواهند
بود وتحقق تشخص هر یک بنوع با تشخص خواهد بود
واین نیز نحو ترکیب وبطلان ترکیب بهر نحو که باشد

بین

باشد سابقا ظاهر گردیده و بر این بحث شبهه مشهوری   کو ملک
هست وحاصلش اینست که شاید هر یک ازین دو واجب الوجود
شخص بسیطی باشند و نوع وجنس نداشته باشند
ومشارکت باهم در امور عرضیه داشته باشند ودر امر
ذاتی شریک نباشند وجواب ازین آنست
که وجوب وجود ومنشأ وثبوت اوصاف کمالی ونفی
نقص واوصاف ذمیمه است پس هر یک ازین
دو واجب متصف بتمام صفات کمالی وبری از نقایص
خواهند بود و هر وضعی که برای یکی ازیشان ثابت بود
برای دیگری هم ثابت خواهد بود وحاصل کلام اینست
با آنکه هر دو چیز که در اوصاف این قدر شرکت داشته
باشند البته یا در جنس یا در نوع باهم شریک خواهند

بود دلیل دیگر که متکلمین ذکر میکنند و استنباط از آیه
کریمه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا نموده اند و مشهور است
بدلیل تمانع حاصلش آنست که اگر دو اله بوده باشد
و یکی از ایشان اراده ایجاد زید بکند و دیگری یا قادر
هست بر منع از ایجاد زید یا قادر نیست اگر قادر
باشد بر منع از ایجاد زید عجز آنکه اول
لازم می آید چه آنکه اول میخواهد که زید را ایجاد
کند و ایجاد زید امر ممکنی است و آنکه دوم مانع است
و نمیگذارد که او ایجاد کند و مانع اوست و عجز همین
معنی دارد و اگر قادر نباشد عجز آنکه دوم لازم می آید
چه موجود شدن زید امر ممکنی است و آنکه دوم نمیتواند
که معارضه با آنکه اول بکند و نگذارد که زید موجود شود

لفسدتا

عجز

عجز از ایجاد زید و تقریر این دلیل بوجهی
طولانی در مقاله علیحده شده و در آن مقاله
متعرض ایرادی که ظاهراً وارد است و جواب آن
ذکر کرده ایم دلیل دیگر که از کلام امیر المؤمنین علیه السلام استنباط
که در وصیت امام حسن علیه السلام فرموده محرر او در آن
نموده تقریرش اینست که بعثت رسل یعنی فرستادن پیغمبران
بسوی خلق بر ذات حق تعالی لازم است و در هر
عصری و دهری وقتی بایستی که مکلفین اخبار از جانب
پیغمبران بشود چنانچه ذکر خواهد شد پس اگر اله متعدد
بودی بایستی که رسل هر یک بسوی خلق بیایند
و خلق را اعلام کنند که از نزد دو اله آمده اند یا
بعضی بگویند که از نزد این اله آمده اند و بعضی بگویند

که از نزد او آنکه دیگر آمده اند و تالی باطل است چه پیغمبر ما
این خبر را بما آورده و این اعلام نموده صفت
دیگر از صفات سلبیه نفی مثل است و نفی ضد یعنی حق تعالی
مثل ندارد و ضد ندارد و مراد از مثل شخصی است که با
شخصی در حقیقت نوعی یکی باشند یا اوصاف
هر دو مساوی باشند یعنی شخصی مانند او نیست که در حقیقت
با او شریک باشد و هر دو از یک نوع باشند یا اوصاف
مساوی اوصاف او بوده باشد و مراد از ضد در عرف
عام شخصی است که معارض شخصی باشد و در قوت
با او مساوی باشد و در اصطلاح علوم امریست
وجودی که با امری وجودی در یک نعت داشته باشند
در یک محل و موضوعی در آمده باشند و باهم جمع نشوند و حق تعالی

بهیچ

بهیچ یک ازین دو معنی ضد ندارد اما بمعنی اول
بجهت آنکه غیر او و هرچه هست ممکن الوجود و مستند باو
و تحت قدرت اوست پس چگونه در قوت مساوی
او تواند بود اما بمعنی دوم بجهت آنکه حق تعالی محل
و موضوع ندارد و دیگر از صفات سلبیه نفی حلول است و حلول
بدو معنی مستعمل میشود یکی معنی لغوی که عبارت از بودن
در جا و حیث و دوم معنی اصطلاحی که عبارتست از آنکه
چیزی ربطی با چیزی داشته باشد که صفت او شود و
چنانچه سابقا ذکر شد و حق تعالی از هر دو معنی حلول [illegible].
از برای چیزی ثابت میشود که جسم باشد یا صفات
جسم باشد و حق تعالی نه جسم است و نه جسمانی و اما حلول بمعنی
بمعنی دوم بجهت آنکه سابق معلوم شد که حلول باین معنی

از برای عرض ثابت میشود و از برای صورت
و حق تعالی نه عرض است و نه صورت دیگر از صفات
سلبیه نفی اتحادست که حق تعالی با هیچ چیز متحد نمیشود و اتحاد دو اعتبار
از آنست که دو چیز یکی شوند و اتحاد مطلق باطل است
بدلیل آنکه اگر دو چیز متعدد است متحد و یکی شوند
خلف است که پیش از اتحاد دو چیز بودند یکی از آن تلف
و یکی با بعد از اتحاد حاصل از آنکه برطرف شدست یا باز از آن
موجودست و یا موجودست یا یکی از ایشان است
و دیگری نیست یا هر دو معدوم و برطرف شده اند
و ثالثی بهم رسیده و در هیچ شق اتحادی نشده اما در عقیدت
الف با زخیر جدائی و در شق دوم نیز اتحادی نشده
یکی مانده دیگری برطرف شده و این اتحاد نیست

۷ و با چیز جدائی؟

و در شق سوم نیز ظاهرست که اتحاد نشده آن دو
چیز معدوم شده اند و چیز ثالثی موجود شده
و این اتحاد نیست و از آنکه گفتیم ظاهر شد که متحد
شدن دو چیز با یکدیگر امری معقول نیست و مخالف
درین دو مسئله صوفیه اند که گاه میگویند که حق تعالی
در عارفین حلول میگویند که حق تعالی با عارف متحد
میشود و همچنین نصاری نیز مخالفند که گاه میگویند
که حق تعالی در حضرت عیسی علی نبینا و علیه السلام حلول
کرده و گاه میگویند که با او متحد شده و دیگر نفی رویت
یعنی خدا را بچشم نمیتوان دید و حکما باین قائلند و تمامی شیعه
باین قائلند و طائفه معتزله از سنیان باین قائلند و حنابله
و اشاعره قائلند بانکه حق تعالی را بچشم میتوان دید و نفی رویت از

میکند و گاه میگو

لوازم وجوب وجود است بدلیل آنکه واجب الوجود
باید جسم و جسمانی نباشد چنانچه معلوم شد و مرئی
یا جسمست یا عوارض جسم و مجرد دیده نمیشوند
چنانچه در حکمت طبیعی گذشت و دلیل نقلی بر این مطلب
آیه کریمه است که میفرماید لا تدرکه الابصار یعنی
هیچ چشمی حق تعالی را ادراک نمیتواند نمود و
احادیث اهل بیت صلوات الله علیهم بر این
منطوق است دیگر نفی صفات زایده و نفی
معانی و احوال است حق تعالی چنانچه دانستی متصف است بصفات
کمالات مثل قدرت و علم و غیر ذلک مذهب حکما و محققین
و متکلمین آنست که این صفات زاید بر ذات حق تعالی
نیست و مذهب اشاعره اینست که هشت صفت زاید بر ذات

حق تعالی

حق تعالی است و آن صفات موجودند و قائم
بذات حق اند و اینها را معانی میگویند و معتزله
قائلند بآنکه چهار صفت قائم بذات حق اند لکن
الهیت و قادریت و عالمیت و حییت و این
چهار صفت نه موجود و نه معدوم اند و زاید بر ذات
و دلیل نفی صفات زایده آنست که این صفات
هرگاه موجود باشند یا واجب الوجود خواهند بود یا ممکن
الوجود و نفی اول بادله توحید و غیر آن باطلست و هرگاه
ممکن الوجود باشند علتی خواهند داشت و آن علت
بغیر ذات حق تعالی نیست پس صدور قدرت مثلا از
ذات حق تعالی یا بر سبیل اختیارست یا بر سبیل ایجاب
اگر بر سبیل اختیارست که قدرت را از برای خود بقدرت و اختیار خود

خلق نموده لازم می آید که پیش از صدور قدرت قدرت
داشته باشد چه قدرت فاعل مقدم بر وجود معلول است
واین باطلست واگر بر سبیل ایجاب باشد لازم می آید که حق تعالی
نسبت بعضی موجودات قادر و موجب بوده باشد واین محال
چنانچه دانستی نقیض است و دلیل دیگر آنکه این صفات
هرگاه موجود باشند یا قدیم خواهند بود یا حادث
اگر قدیم باشند لازم می آید که قدما متعدده باشند
و قدیمی بغیر از خدای تعالی بوده باشد و بطلان این را
بعد از این بیان خواهیم نمود واگر حادث باشند لازم می آید
که حق تعالی محل حوادث باشند و در ازل متصف نبوده باشد بقدرت
و علم و غیر آن نبوده و بطلان این خفائی ندارد و از اعتراضات
اشاعره است که تکفیر حکما میکنند از این راه که بایجاب حق تعالی

و قدم

و قدم عالم قائلند و خود بهره وفا بیش از همه اند
و مشهور است که علما بر اشاعره تشنیع میکنند که
نصاری به سه قدیم قائل شده اند و همه ایشان را کافر میدانیم
و اشاعره به هشت قدیم قائل شده اند و باعتقاد خود کافر
نمیشوند و دلیل بر بطلان اختلاف آنکه سابق معلوم
شد که حصر میان موجود و معدوم عقلی است و عقل تجویز
واسطه نمیکند و هر عاقلی میداند که یا ثابت
یا نیست و واسطه قرار نمیدهد **فصل** در ذکر بعضی دیگر
از صفات الهی از جمله صفات الهی جود است
یعنی بخشندگی و جود مراتب میدارد و بسیاری از مراتب
بخشش است که بخشندها برای نفع و ربح و اون منظور است
یا آنکه تلافی باو نفع یا آنکه مردم تعریف او بکنند یا آنکه

ثواب آخرت باو رسد و غیر آنکه و مرتبه
کامله جود آنست که عطا کند و عوض نخواهد حتی مدح
کسی و ثنا شخصی که باو بخشیده تلافی نخواهد و همچنین باید
دانست که بخشیدن وقتی که بموقع باشد و مستلزم مصلحتی
بوده باشد وصف کمالست اما اگر مستلزم مصلحتی
نبوده باشد لکن بخشش بجا واقع نشده خواهد بود و حق تعالی
جواد مطلقست که در بخشش نفعی از برای خود منظور
ندارد و بخشش او موافق مصلحتست و اگر ببخشد یا منع
از عطا کند لکن نبخشیدن و منع کردن موافق مصلحت نیز
و آن نبخشیدن بخشیدنست پس خواه بدهد و خواه ندهد
جوادست و در آثار اهل عصمت صلوات الله علیهم
واقع شده که هو الجواد ان اعطی و ان منع یعنی حق تعالی جواد

نبخشد ظ

اگر بدهد

اگر بدهد و اگر ندهد و دور نیست که مراد از بن عبارت
همین معنی باشد که ذکر شد و دیگر از صفات الهی غنی است
یعنی بی نیاز از خلق و آنکه محتاج بچیزی نبوده باشد
و حق تعالی غنی مطلقست که بهیچ چیز احتیاج ندارد و بخیر
آنکه احتیاج نقص است و نقص بر خدای تعالی جایز نیست دیگر
از صفات الهی حکیم است و حکمت بدو معنی مستعمل
میشود یکی دانستن چیزها موافق واقع و کردن کارها
بر طبق مصلحت و از آنچه که میگویند معنی حکیم را
گفتار زور نیست مراد است و معنی دیگر حکم کردن و فرمان
و حق تعالی بهر دو معنی حکیمست اما بمعنی اول بسبب آنکه عالم
بهمه چیزها است و کسی که بهمه چیزها دانا باشد محتاج نباشد
و نفعی باو از غیر نرسد البته کارش بر طبق مصلحت

خواهد بود و اما بمعنی دوم بجهت آنکه بغیر خلق تمام
خلق او نیند و انا بهمه امور اوست پس حکم با و
نسبت دارد و حکیم علی الاطلاق است و دیگر از صفات
الهی ملک است اسم بضم میم بمعنی پادشاهست و هم
بکسر میم که بمعنی مالک و صاحب بودن است اما ملک
بضم میم بجهت آنکه اعظم مراتب پادشاهی آنست
که حکمش نافذ باشد و کارش بر طبق مصلحت بیش و
محتاج بغیر نباشد و همه با و محتاج باشند و آشکار
که حق تعالی باین اوصاف متصف است و دیگری باین
اوصاف متصف نیست و اما ملک بکسر میم بجهت
آنکه همه چیز را او آفریده پس ملک اوست و دیگر از صفات
الهی قیوم است و معنی قیوم یا آنست که همیشه در ذات

وصفات باقیست یا آنست که قائم است بحفظ
و تدبیر مخلوقات یا آنست که در قوام وجود خود
احتیاج بغیر ندارد و همه با و محتاج اند و وجوب وجود
و توحید مستلزم همه این معانی است تکمله
و در اداء و حرفست اول آنکه مسائلی که مذکور
شد بعضی که اثبات رسالت بران موقوفست
دارد مثل وجود و قدرت و علم و حیوة و اراده و صدق
انرا بادله عقلیه باید اثبات نمود و با دله نقلیه اثبات
نمیتوان نمود مثلا در وجود واجب اگر استدلال کنیم
و بگوئیم که حق تعالی موجود است بدلیل آنکه پیغمبر گفته
که خدا موجود است بحث می آید که پیغمبر بودن آن شخص
وقتی ثابت میشود که وجود آله ثابت شود پس ظاهر

شد که اثبات نبوّت موقوفست بر اثبات آن امر
واگر اثبات آنکه توقف بر اثبات نبوت دارد نیز
بنبوت دور لازم می‌آید پس اثبات آنکه بدلیل عقلی
باید نمود وبهمین نحو ظاهر شد که اثبات قدرت
وعلم وحیوة واراده وصدق بدلیل سمعی نمیتوان نمود
وباید بدلیل عقلی ثابت شود امّا در بعضی دیگر از صفات
که اثبات نبوّت توقف بر آن ندارد بدلیل نقلی
وعقلی هر دو اقامه میتوان نمود مثلا نفی شریک را
بادلّهٔ نقلی ثابت میتوان نمود واز اینجهة در ضمن بعضی از
مسایل اشعار بوجود نقلی شد وحرف دوم آنکه
صفات الهی بعضی صفات سلبیّه است وبعضی صفات
ثبوتیّه وصفات ثبوتیّه امور موجوده خارجیه که قایم

رموزان

بذات حق تعالی باشند نیستند وباید دانست که
صفات الهی منحصر درین امور نیست وهر صفتی که
کمال بوده باشد از برای حق تعالی ثابت وهر صفتی
که نقص بوده باشد از برای حق تعالی ثابت نیست وسلب
آن صفات وصف الهیست وازینجهت است که در
ادعیه صفات بسیار مذکور میشود واقتصار براین صفات
که ذکر کردیم از دو جهت است یکی از آنجهت است که علما
صفات واعظم ترین صفات بحسب فهم عقول این
صفاتست ودوم آنکه این صفات که مذکور شد ظاهر
است که باین صفات راجع گردد مقصد چهارم در بیان
کیفیّت صدور اشیا از حق تعالی وبیان صادر اول
وترتیب موجودات اعتقاد حکما آنست که اول

آنچه از حق تعالی صادر شده عقل اول است و معنی
عقل چنانچه گذشت جوهریست مجرد که احتیاج
بجسم و جسمانی ندارد نه در وجود خود و نه در فعل خود
و بعد از عقل اول عقل دوم و فلک اول در یک مرتبه
موجود شدند و بعد از عقل سوم و فلک دوم در یک مرتبه
موجود شدند و همچنین تا بعقل دهم و فلک نهم و بعد از
آن چهار عنصر و عالم عناصر موجود شدند و از برای
هر فلکی نفسی مجرد ثابت میکنند و فلک را مثل انسان
میدانند یعنی همچنانکه انسان بدنی دارد و نفسی
و باعتبار نفس ناطقه علم دارد و کارها باختیار
خود میکند فلک نیز جرمی دارد و نفس ناطقه و باعتبار
نفس ناطقه علم باشیا دارد و امور از او باختیار

و قدرت دارد

صادر

صادر میشود و اشخاص عقول و افلاک را قدیم میدانند
و نوع عالم عناصر را قدیم میدانند اما اشخاص آنرا
قدیم نمیدانند مثلا نوع انسان را میگویند که همیشه
بود اما باین نحو که یکی میمیرد و یکی از عقب می‌آید
و همیشه باین نحو بود و این عقاید که نقل شد دلایل
ضعیف و سست است و اکثر مخالف شرع مقدس است
و باطل است و در این رساله مجملی از آن مذکور میشود
اول آنکه صادر اول عقل است و با آن صفات
که گذشت موجود شدند ولیکن عدم آن ثابت است که
ذات حق تعالی واحد است از جمیع جهات و از واحد
بغیر واحد صادر نمیشود پس صادر اول باید مجرد باشد
و آن غیر جوهر یا عرض است یا جوهر عرض بودن آن

باطل است چه عرض در وجود خود محتاج بجوهر است
و وجود جوهر مقدم بر وجود عرض است و باید اول
جوهر موجود شود و بعد از آن عرض موجود شود پس
صادر اول عرض نمیتواند بود و ماند که جوهر
باشد و جوهر معلوم شد که پنج قسم است جسم و
هیولی و صورت و نفس و عقل و صادر اول
جسم نمیتواند بود از جهت آنکه جسم واحد نیست و مرکب است
از هیولی و صورت و هیولی و صورت هم
نمیتوانند که صادر اول باشند چه هر یک از این
دو را احتیاج به دیگری هست و نفس نمیتواند که صادر
اول باشد از جهت آنکه نفس در وجود خود محتاج باعتقاد او به
بدن است پس وجود بدن مقدم بر وجود نفس است

استعداد

و نفس

و نفس بعد از بدن موجود میشود پس ماند که صادر اول
عقل باشد و جواب از این دلیل سابقا در ضمن تحقیق
این مسئله که از واحد غیر واحد صادر نمیشود ظاهر شد در اتمام
اضافه بر این ذکر میشود که حق تعالی قادر مختار است و اراده
او در وجود اشیا دخیل است و صفات ذاتی او نیز
و سلبی از برای او ثابت است پس هیچ معلول از علت بسیط حقیقی که از
جمیع جهات واحد باشد ندارد و چه سابقا دانستی
که امکان معلول از جمله اجزای علت است و همچنین
احتیاج معلول از اجزای علت است و اراده
فاعل مختار از اجزای علت است و بر تقدیر تسلیم اینها بعد
میگوییم که صادر اول شاید جسم باشد و آنکه معتقد اند که
جسم مرکب از هیولی و صورت است بطلانش در حکمت

مسئله

طبیعی ظاهر شد و همچنین اینمقدمه که مستدل گشته
که نفس در وجودش موقوف بر استعداد بدن است
محض دعوی است و دلیلی ندارد پس ممکن است که صادر
اول نفس باشد چون حال دلیل وجود عقل معلوم شد
که تمامیش باید دانست که دلیل عقلی یا نقلی بر عدم
وجود عقل بر ظاهر نیست و از این جهت محقق طوسی ره
در کتاب تجرید گفته که اما العقل فلم یقم دلیل علی
امتناعه و ادلة وجوده مدخولة حاصلش آنکه عقل دلیلی
بر نبودن او نیست و ادله وجودش ضعیف است و در
احادیث اهل عصمت سلام الله علیهم مختلف وارد
شده و در بعضی وارد است که اول آنچه خدا خلق کرده
عقل است و در بعضی وارد شده که اول آنچه خدا

خلق کرده

خلق کرده نور حضرت پیغمبرست صلی الله علیه و آله
و در بعضی وارد است که اول آنچه مخلوق شده ارواح است
و ظاهر آنست که از لفظ عقل اینمعنی که حکما مسلم دارند یعنی ممکن است که
مراد نباشد و جمع میان روایات ممکن است که
[illegible] که مراد از انوار نفوس مجرده و ارواح بوده
باشند و اول مخلوقات عالم ارواح باشد
و روح مقدس حضرت مقدم بر همه خلق شده باشد
و بعد از عالم ارواح اجسام خلق شده باشد و مقدم
بر همه آب که اصل همه است مخلوق شده باشد و بعد از آن
مرتبه خلق صفات چه مکلفین باشد و مقدم بر همه عقل که
مناط صفات کمالست مخلوق شده باشد والله یعلم
دوم در باب حیات دانستن افلاک دلیلی ذکر میکنند

ضعیف است و جمعی از علما اجماع اتفاق کرده اند
بر انکه افلاک و آفتاب و ماه و کواکب جماد ند
و حیوانات ندارند و نفس ناطقه با آنها متعلق نیست سوم
در باب قدم عالم که حکما و مشائین قایلند و اهل
اسلام بلکه اهل ملل تماما بحدوث عالم قایل بوده اند
دلیل حکمای مشائین انکه عالم چون ممکن الوجود است
علتی خواهد داشت علت او قدیم است یا حادث اگر
قدیم باشد لازم می آید که عالم قدیم بوده نمی و تخلف
معلول از علت تامه جایز نیست چنانکه گذشت و اگر حادث
باشد آن حادث هم علتی میخواهد نقل کلام در علت
حادث میکنیم که علت آن قدیم است یا حادث اگر قدیم
باشد لازم می آید که آن حادث هم قدیم باشد و الحال باطل است

چه فرض شده که آن حادث است و همچنین لازم
می آید که عالم هم قدیم بوده باشد و اگر علت آن
علت حادث باشد نقل کلام در علت او میکنیم
بهمان دستور که ذکر شد پس یا سلسله علت الی غیر النهایه
میرود و آخری ندارد و یا بعلتی میرسد که بالاتر از آن علتی
نبوده باشد و در شق اول تسلسل لازم می آید و بطلان
تسلسل پیش از این ظاهر شد و در شق دوم آن علت قدیم
خواهد بود و آن علتهای دیگر هم قدیم خواهند بود و جواب
از این دلیل بوجوه متعدد در کتب مذکور است و اکثر آنها
در این رساله مذکور و آن اینست که ملک نیست که حادث
در عالم موجود است و این دلیل شما در آن جاری است
وجواب آنکه شما میگوئید ما هم میگوئیم بیان آنکه هر حادثی

در جواب میگویند که حادث که حالا بهم رسید از جمله
علتش گذشتن قطعه زمانی بود که حادث بعد از گذشتن آن
قطعه موجود شد و گذشتن آن قطعه موقوف بر گذشتن
قطعه پیش از او بود و همچنین گذشتن هر قطعه موقوفست
بر گذشتن قطعه پیش از او مثلاً زید که امروز حادث
شد وجودش موقوف بر گذشتن زمان دیروز
بود یعنی موقوف بود بر اینکه زمان دیروز موجود
شود و بگذرد و گذشتن زمان دیروز موقوف
بود که روز سابق بر دیروز موجود شود و بگذرد
و همچنین الی غیر النهایه و زمان اوّلی ندارد
و ما نیز در جواب همین حرف را میگوئیم و هر جا قایل
میشویم که زمان اوّلی ندارد و پیش از هر قطعه از زمان قطعه دیگر

بوده و زمان را موجود خارجی نمیدانیم و حکما هم
زمان را موجود در خارج نمیدانند پس موجودی
قدیم بغیر از ذات حق تعالی لازم نمی‌آید و توضیح
این سخن آنکه از دلیل حکما ذکر شد بعد از تسلیم
مقدمات لازم می‌آید که زمان قدیم بالجمله باشد و
متکلمان را مدعا این است که موجودی در خارج
غیر از ذات حق تعالی قدیم نیست و اگر زمان موجود خارجی بود
لازم می‌آید که موجودی غیر از ذات حق تعالی قدیم باشد
اما زمان باتفاق حکما و متکلمان موجود خارجی
نیست و امریست که عقل او را انتزاع میکند
پس قدم زمان منافات با حرف ایشان
ندارد و حرفی که باقی مانده این است که زمان را عقل

از جمله آنچه نزاع میکنند حکما در عقیده است
که زمان مقدار حرکت فلک است و از قدیم بودن
زمان لازم می آید که حرکت قدیم باشد و فلک
هم قدیم باشد و متکلمان را عقیده آنکه زمان از بقای
ذات حق تعالی منتزع میشود و ذات حق تعالی
از جهت آنکه عقل انتزاع زمان کند کافیست و ما
در فن حکمت تصحیح بیان کردیم که قول حکما که زمانرا
مقدار حرکت فلک میدانند دلیلی ندارد
بلکه دلیل بر عدمش قائم است و از آنچه گفتیم ظاهر شد
که دلیل مذکور بر تقدیری که تمام باشد نفعی
بقول حکما ندارد و قدیم بودن فلک یا موجود
بودن قدیمی از او لازم نمی آید دلیل دیگر حکما آنکه

اگر عالم حادث بوده باشد وجودش بعد از عدمش
خواهد بود از جهت آنکه معنی حادث اینست که نبوده
باشد و بعد از آن بهم رسد پس عدم حادث
بر وجودش مقدم است و این قسم تقدم
تقدمیست که سابق و لاحق باهم در وجود جمع
نشود و چنین تقدمی بدون حصول زمان نمیشود
پس باید که عدم عالم در زمانی باشد پیش از زمان وجود
او پس لازم آید که پیش از وجود عالم زمانی بوده باشد
و جواب این دلیل از آنچه در جواب دلیل اول
ایشان گفتیم ظاهر شد چه ازین دلیل این نهایت لازم
نمی آید که پیش از وجود عالم زمان بوده باشد و دانستی
که زمان موجود خارجی نیست و انتزاع او از بقای ذات

حق تعالی است پس لازم نمی آید که قدیمی بغیر از حق تعالی
موجود باشد و باید دانست که عمدهٔ دلیل حکما این دو
دلیل بود که بتوفیق الله بجوابش مذکور شد و چون
از جواب شبههٔ ایشان فارغ شدیم دیگر دلیل
حدوث عالم می نمائیم و دلیل بر حدوث عالم
هم عقلی است و هم نقلی اما دلیل عقلی آنکه جسم
عالم منفک از حوادث نیست و هر چیز که خالی از
حوادث نباشد حادث خواهد بود نتیجه میدهد که عالم
حادث است اما بیان صغری از این جهت که جسم
خالی از مکان و خالی از وضع نیست چنانچه در حکمت
طبیعی گذشت و اگر از وضع یا موضع خود انتقال دارد
متحرک است والا ساکن است پس جسم از حرکت

والسکون

و سکون خالی نیست و حرکت و سکون هر دو حادثند
اما حدوث حرکت از جهت آنکه حرکت چنانچه در طبیعی
بیان گشت مرکب است از اجزائی که با هم در وجود جمع
نشوند پس هیچ فردی از حرکت نمیتوان یافت
که جزئی از اجزائش حادث نباشد و هرگاه جزئی حادث
شد کل هم حادث خواهد بود و اما بیان حدوث سکون
آنکه اگر سکون قدیم بودی بایستی که زوالش جایز
نباشد چه بر طرف شدن بر قدیم جایز نیست و بالبدیهه
معلوم است که هر جسمی حرکت بر او جایز است
و ممکن است که سکونش بر طرف شود و حرکت کند و اما
بیان کبری آنکه هرگاه جسم منفک از حوادث نشود
یا عدد حوادث متناهی است یا غیر متناهی غیر متناهی بودن

باطل بود ابطال تسلسل که پیش گذشت و ذکر شد
که این ادله ابطال تسلسل که پیشتر گذشت و دیگر
شد در امور موجوده میکند خواه با هم در وجود
جمع باشند و خواه متعاقب باشند پس لازم
آمد که عدد حوادث متناهی باشد و هرگاه عدد حوادث
متناهی شد یک حادثه اول حوادث خواهد بود که
پیش از او حادثه نباشد و لازم می آید که عالم پیش
از آن حادث موجود نباشد چه دانستی که عالم
خالی از حادثه نیست و لازم آمد که عالم بالتمام حادث
باشد و اما دلیل نقلی و عمده در این مطلب دلیل
نقلی است بیانش آنکه متواتر از حضرات ائمه معصومین
صلوات الله علیهم رسیده که عالم حادث است

و آیات و احادیث داله بر این معنی بسیار است
و اهل اسلام بلکه هر که بملتی قائل است اتفاق بر حدوث
عالم دارد و خلاصه کلام آنکه حدوث عالم اجماعی اهل
اسلام است و ضروری دین حق است و منکرش
مثل منکر باقی ضروریات کافر است و چون این مسئله
از عمده مسائل است قدری زیاد نقل ادله شد

مقصد پنجم در عدل و ذکر افعال
حق تعالی و در این مقصد چند مسئله ذکر میشود مسئله
اولی در حسن و قبح افعال عقلی است امامیه و معتزله
بر آنند که حسن و قبح افعال عقلی است یعنی
عقل حکم میکند که بعضی افعال خوب است و فاعلش
مستحق مدح است و بعضی افعال قبیح است و فاعلش

مستحق مذمتست و حکما نیز با ایشان درین
متفق‌اند و مخالف درین مسئله اشاعره‌اند که
قائلند که میان افعال در خوبی و بدی تفاوتی
نیست و بنای خوبی و بدی بر شرعست و عقل
را در آن باب هیچ حکمی نیست و اگر شرع
منع نمودی که صدق خوبست و کذب بد هیچ
تفاوت و فرقی نیست میان راست گفتن
و دروغ گفتن نبودی یعنی اگر در شرع وارد نبودی
کسی اگر راست میگفت هیچکس تحسین و مدح
او نمیکرد و اگر دروغ میگفت هیچکس ملامت او نمیکرد
و این نزاع از جملهٔ نزاعهای مشهورست و حق آنست
که این مسئله جای نزاع ندارد و قول اشاعره

خلاف

خلاف بدیهه کل عقلاست و هیچ شک نیست
که کل اهل دنیا با آنکه مذاهب و ادیان ایشان مختلف است
عدل و احسان و صدق را خوب میدانند و فاعل
آنرا مدح میکنند و جور و آزار دادن و دروغ گفتن
را بد میدانند و فاعل آنرا مذمت میکنند و اگر بنای مدح
و مذمت بر شرع بودی بایستی آنان که قائل بشرع
نیستند هیچ تفاوتی میان راست گفتن
و دروغ گفتن نکرده بودند و عدل و جور را مثل هم دانستندی
و بلکه نیست کسی که اندک عقل و شعوری
داشته باشد حکم میکند که عدل خوبست و ظلم بدست
و عادل را مستحق مدح میدانند و ظالم را مستحق
مذمت و شارع اظهار میکند که معلوم کند که در شرع هم

وارد شده است و بالجمله مسئله خفی نمیدارد و
قول اشاعره قابل شنیدن نیست و باید دانست
که افعال در اتصاف بحسن و قبح مختلفند بعضی
را عقل بدیهه حکم میکند که حسنند یا قبیح و بعضی را
بنظر و تامل ادراک میکند که حسنند یا قبیح مثل
وفا بوعده که منتج رسیدن ضرر بکسی شود و وفا
در وعدی که سبب نفع بکسی شود که عقل را هیچ راه
باو نیست و بعد از ورود شرع حکم میکند مثل روزه
آخر ماه رمضان و روزه اول شوال که عقل پیش
از ورود شرع حکم میکند که البته روزه آخر
ماه رمضان جهة خوبی داشته که او را بجهت خدای تعالی
او را واجب کرده و روزه اول شوال جهت بدی

حکم بخوبی و بدی همچنین افعال ممکن نیست تا بعد از ورود شرع

داشته که خدای او را حرام کرده مسئله ثانیه
در بیان افعال عباد و مذاهب مشهوره در این مسئله
سه مذهب است اول مذهب اشاعره که میگویند
اراده و اختیار ما در فعل ما دخلی ندارد و ما فاعل
فعل خود نیستیم و فاعل فعل ما خدا است و ما را
هیچ دخل در فعل ما نیست دوم قول معتزله که میگویند
که ما در فعل خود مستقلیم و تفویض کار بما شده
و قدرت ما تام است و حق تعالی را در فعل ما
هیچ دخلی نیست سوم مذهب امامیه که میگویند
که فعل ما باراده ما صادر شده اما بی اذن حق تعالی
صادر نشده و توضیح این قول را بعد از این خواهیم
نمود اما قول اشاعره شناعت و بطلانش

بر هیچ عاقل مخفی نیست چه در غایت بداهت
که فعلی با بوده که عمل ما صادر میشود و همه اهل
تمیز از مسلمان و کافر حکم بایمعنی میکنند و مدح بر
بعضی از افعال و مذمت بر بعضی از افعال میکنند
و بعضی مردم را مستوجب رعایت بر بعضی کارها
و بعضی را مستحق عقوبت بر بعضی کارها میدانند
مثلا اگر شخصی دو غلام داشته باشد و هر دو
کاری که بجهت او داشته باشد بعرض باید و یکی از ان دو
غلام کاری را که فرموده باشد او وقت صرف
کند و بعمل آورد و غلام دیگر مطلق متوجه فرمان
آقا نشود و کاری را که فرموده اند بجا نیاورد همه عقلا
تماما غلام اول را تحسین میکنند و میگویند که لایق

رعایت

رعایت و غلام دوم را ملامت میکنند و میگویند
مستوجب عقوبت و اگر غلام اول را کسی جبرا
بران میداشت که کاری که آقا فرموده بجا نیاورد
و غلام دوم را کسی نمیگذاشت که کار فرموده
بعمل آورد غلام اول را مدح نمیکردند و مستوجب
عقوبت نمیدانستند و همین مثال که ذکر
شد دلیل واضح و روشن است بر مذهب حق اگر فعل
فعل عبد نبودی میان این دو غلام در فرض
اول باید که هیچ تفاوت نکنند چه غلام
اول کاری نکرده و غلام دوم کاری نتوانست
کرد و همچنین میان فرض اول و فرض
دوم باید که هیچ تفاوتی نباشد چه غلام اول

رعایت نمیشد و غلام دوم را
مذمت نمیکردند و مستوجب

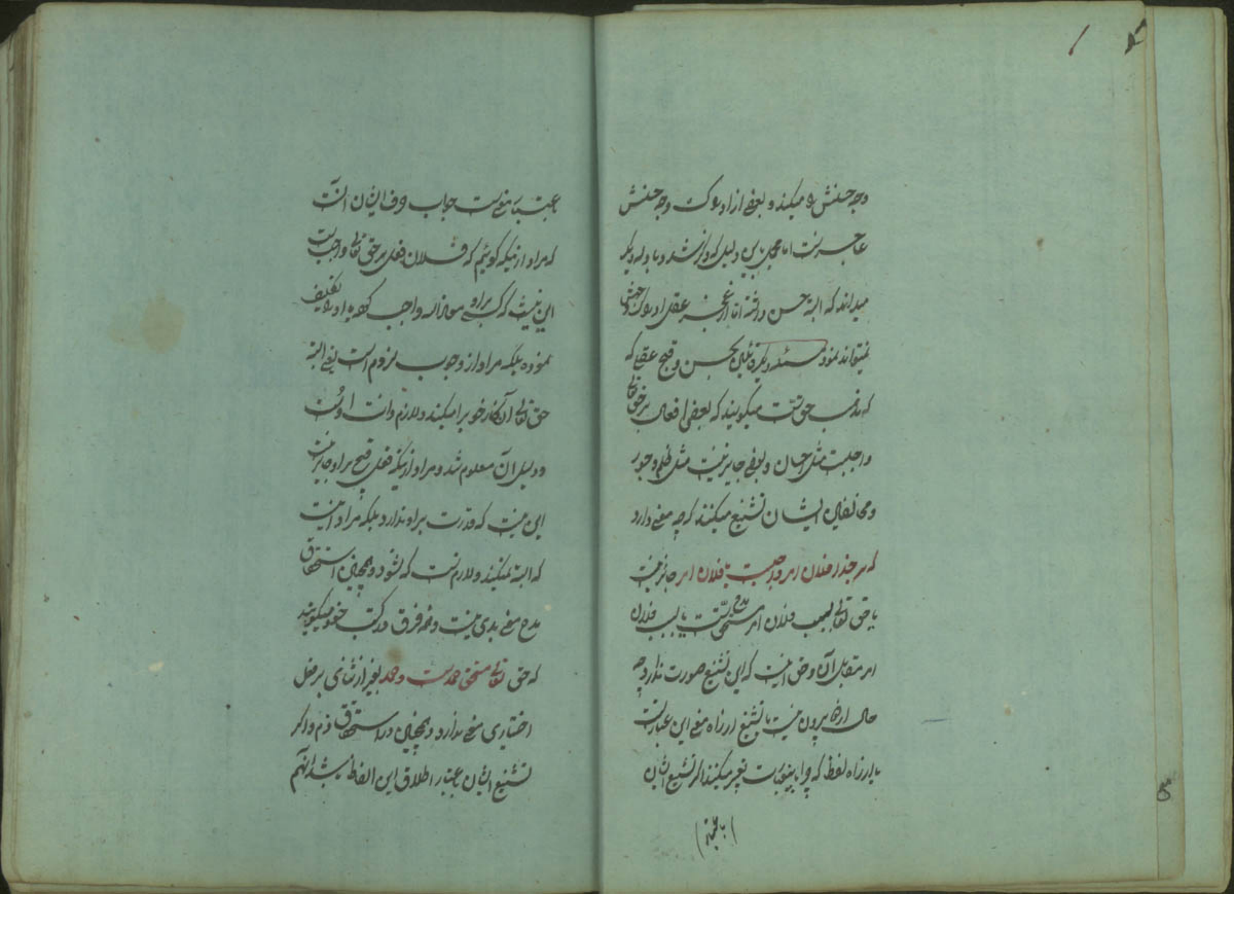
و غلام هر دو در هر دو فرض مجبور نبوده‌اند بلکه در
هر دو فرض حق تعالی خالق فعل غلام اقدس نیست و از برای
غلام هر دو کار ممکن محال است عبث این قول محتاج
بذکر نیست واما قول معتزله بطلان آن بر مخفی
نیست چه فعلی از افعال نیست که موقوف بر
اموری چند که مقدور ما نیست نبوده باشد مثلا
اکل محتاج است بقوت داشتن ما و حیات ما
و وجود ماکول و هم رسیدن ما نفی از خوردن
و شک نیست که قوت ما و حیات ما و وجود غذا
و غیر آن مقدور ما و فعل ما نیست پس چون توهم
توان نمود که بنده در کار خود مستقل است و
چون بطلان این دو مذهب ظاهر شد حقیقت

مذ

مذهب امامیه و معنی کلام ایشان ظاهر گردید
که عبد خود کار خود را باراده خود میکند اما اسباب
و آلات فعل مخلوق او نیست مثلا شخصی که نماز میکند
نماز را او باراده خود کند اما صحت بدنش و قوت
داشتن بر فعل نماز و هم رسیدن مکانی که در آن
نماز کند و جامه که پوشد و مانعی بهم نرسیدن
که نگذارد که او نماز کند کار خدا است و [illegible]
که حدیث مشهور از اهل بیت عصمت
صلوات الله علیهم گرفته شده لا جبر
و لا تفویض بل امر بین امرین [illegible]
معنی مراد نبوده باشد یعنی حق تعالی جبر بندگان بر
کارها نکرده و اختیار را بالکلیه بایشان نگذاشته

بلکه امری است بین امرین یعنی اسناد فعل
از ایشان است و اسناد فعل از ایشان نیست
و احادیث متواتره در بطلان قول جبر که اشاعره
قائلند و بطلان قول تفویض که معتزله قائلند وارد
شده **مسئله دیگر در بیان افعال الهی** از سابق
معلوم شد که افعال بعضی متصف بحسن
و بعضی متصف بقبح اند و معلوم شد که ذات
حق **تعالی عالم است** بتمام اشیا و غنی مطلق
و جواد محض است و نقص بر او جایز نیست
وازین مقدمات ظاهر میشود که افعال او متصف
بحسن است و فعل قبیح از او صادر نمیشود
چه فعل قبیح از کسی که صادر شود یا از جهت
آنکه

آنست که جاهل است و نمیداند که آن فعل قبیح است
و جهل بر حق تعالی جایز نیست یا بسبب آنست
که احتیاج بکردن آن کار قبیح دارد و مطلبی که دارد
و میخواهد که بشود بدون کردن آن کار میسر نمیشود
و در حق غنی مطلق و جواد محض احتیاج متصور نیست
یا بدون این امور کار قبیح میکند و این نهایت نقص ذات
غایت
و حق تعالی از نقص بری است پس ظاهر شد که فعل
حق تعالی متصف بحسن است و مشتمل این بیان ظاهر
میشود که ترک فعل حسن نمی نماید و آنچه نکرده
البته حسن نداشته و آنچه از جانب حق تعالی صادر شده
صادر شده و آنچه
همه محض خیر و جود و احسان است و عقل بعضی بدیهه
وجه حسنش پی میبرند و بعضی بنظر و تامل ادراک



وجه حسنش درک میکنند و بعضی از ادراک وجه حسنش
عاجز است اما مجملا بی دلیلی که وارد شده و ما دلیل دیگر
میدانند که البته حسن دارند اما از غیر عقل ادراک حسنش
نمیتوانند نمود و هستند دیگر که قائل بحسن و قبح عقلی که
که مذهب حق است میگویند که بعضی افعال بر حق تعالی
واجب است مثل احسان و بعضی جایز نیست مثل ظلم و جور
و مخالفان ایشان تشنیع میکنند که چه معنی دارد
که بر خدا فلان امر واجب است و فلان امر جایز نیست
یا حق تعالی بسبب فلان امر مستحق مدح است یا بسبب فلان
امر مستحق آن و حق است که این تشنیع صورت ندارد چه
حال از چند بیرون نیست یا تشنیع از راه معنی این عبارت است
یا از راه لفظ که چرا بعبارت تعبیر میکنند اگر تشنیع ایشان

از جهت

بجهت معنی است جواب و فان ایشان آنست
که مراد از اینکه گوئیم که فلان فعل بر حق تعالی واجب است
این نیست که کسی بر او مثل انسان واجب کرده و او را تکلیف
نموده بلکه مراد از وجوب لزوم است یعنی البته
حق تعالی آن کار خود را میکند و لازم ذات او است
و دلیل آن معلوم شد و مراد از اینکه فعل قبیح بر او جایز نیست
این است که قدرت بر او ندارد بلکه مراد این است
که البته نمیکند و لازم نیست که بشود و همچنین استحقاق
مدح معنی بدی نیست و همه فرق در کتب خود میگویند
که حق تعالی مستحق حمد است و حمد بغیر از ثنا بر فعل
اختیاری معنی ندارد و همچنین در استحقاق ذم و اگر
تشنیع ایشان بجهت اطلاق این الفاظ باشد اینهم

غلط است چه اطلاق نظیر این الفاظ در کتاب
مجید شده مثل الله مستهزئ بهم و علی الله قصد
السبیل یعنی بر خدا لازم است نشان دادن
راه راست و مثل الله مستهزئ بهم و کان حقا علینا
نصر المؤمنین یعنی لازم است بر ما یاری [دادن] مؤمنان و غیر
این آیات مسئله دیگر حکما و سایر قائلین بحسن و
قبح عقلی قایلند که اصلح بر حق تعالی واجب است و مراد
از اصلح یا اصلح بنظام کل است یا اصلح بحال شخص و حکما
اول را لازم میدانند و میگویند که چون حق تعالی علم دارد
که اصلح بنظام کدام امر است و اگر او نشود خلل در نظام
کل واقع میشود آن امر صادر میگردد و از این جهت میگویند
که اگر امری شر قلیل باشد و مستلزم خیر کثیر باشد صدور [از حق]

امر جایز است و مشهور است که حکما میگویند که شر
قلیل از جهت خیر کثیر جایز است و بعضی از متکلمین اصلح
بحال شخص را لازم میدانند و میگویند که هر کس
هر چه از برای او اصلح باشد آن امر واقع میشود و حق
در این مسئله قول متکلمین است اما باین نحو که آنچه صلاح
حال هر شخص بوده باشد و مستلزم مفسده نبوده
باشد البته از جانب حق تعالی صادر میشود و بیان این
بعد از اطلاع بر مسائل سابقه ظاهر است چه واضح است
که حق تعالی چون غنی مطلق و جواد محض است آنچه
صلاح هر شخص باشد باو میرساند و اگر امری بحسب
ظاهر خیر باشد و بشخص نرسد البته بواسطه [از آن] خواهد بود که آن امر فی
نفسه خیر نبوده یا مستلزم مفسده بوده و آنچه حکما گفته اند بحسب

ظاهر صورت ندارد و چه احتمال دارد که از حق تعالی
شر صادر گردد و حکمت رسیدن خیر است بهر کسی
برساند و اگر کسی توجیه کلام ایشان بکنند بنحوی که مستلزم
مفسده نباشد مضایقه نیست مسئله قائلین بحسن و قبح
عقلی قائلند باینکه لطف بر حق تعالی واجب و ظاهر
کلام شیخ ابو علی در کتاب شفا آنست که بوجوب
لطف قایل باشد چنانچه بعد ازین اشاره بآن خواهد
شد و مراد از لطف اینست که مکلف بواسطه طاعت
نزدیک کند و از معصیت دور کند اما بحد الجا نرسد
مثلا هرگاه کسی خواهد که زید کاری ازو بجا آورد
چند کند که رغبت زید بآن زیاده شود تا بدان کار اقدام
نزدیک شود اما چنان نکند که او را مجبور کند و ملجی تا بآن کند

لطف

لطف عبارت از آن امور خفیه گویا است و دلیل بر وجوب
لطف آنست که هرگاه کسی کاری را خواهد که واقع شود و داند
که اگر فلان امر را نکند آن کار واقع نخواهد شد و آن امر را نکند
نقض غرض خود خواهد بود البته آن امر را خواهد کرد چه نقض
غرض قبیح است و قبیح بر حق تعالی جایز نیست و گاه لطف اطلاق
میشود بر ایجاب نفعی و تحصیل چیزی از برای بنده که بنده بآن محتاج
باشد در تحصیل کمالات و رسیدن بسعادات و این قریب بمعنی اول است
وارد دلیل بمعنی اول که مذکور میشود ظاهر میگردد و بباید دانست که
لطف بمعنی منقسم بدو قسم میشود یا لطفیست که فعل حق تعالی است
دوم لطفیست که فعل عبد است اول مثل آنکه رسل بفرستد و امام نصب
کند و دوم آنکه خلق را امر بمعروف کند و نهی از منکر نماید
و اول بر حق تعالی لازم است که بکند و دوم بر او لازم نیست

که بر خلق واجب است سازد و ثمره در این مسئله مخالفین را
اعتراضات در این مقام بسیار است مثل آنکه اگر هر کس به یک فرشته
به او بگوید که فلان کار را بکن و فلان کار را مکن البته اطاعت اقرب
خواهد بود و لطف است و حال آنکه واقع نشده و جواب کل اعتراضات
ایشان و تحقیق دلیل این مسئله آنست که در لطف سه شرط باید آنکه
حسن داشته باشد دوم آنکه مستلزم مفسده نباشد سوم آنکه به حد الجا
و جبر نرسد و افعال بر سه قسم است اول آنکه بنده بدیهیا یا نظرا
عقل حکم میکند که این شرطها در او موجود است دوم آنکه بنده بدیهیا
یا نظرا حکم میکند که این شرطها در او موجود نیست سوم آنکه حکم به هیچ
طرف نمیکند قسم اول ما جزم میدانیم که بر حق تعالی لازم است که بکند
بدلیلی که سابق در مسئله اصلح ذکر شد و قسم دوم ما جزم داریم که واقع
نمیشود و قسم سوم ما جزم به هیچ طرف نمیکنیم و به عنوان کشف طریق

۲ عقل

[illegible]

حکم میکنیم که اگر داخل قسم اول است البته واقع میشود مسئله
دیگر آنکه افعال الهی معلل به اغراض است باید دانست که فاعل
و غالبا یا حقیقت خوش میکند یا عبث غرضی در آن فعل اراده اگر غرضی داشته
باشد یا آن غرض خود مقصود اصلی است یا آن غرض بواسطه غرض دیگر تحصیل
میکنند و در این شق باید که آخر به غرضی منتهی شود که مقصود بالذات
باشد پس حقیقت فعل اختیاری دو قسم است یکی آنکه غرض در او دخل ندارد
دوم آنکه غرض مقصود بالذات دارد و افعال الهی عز شأنه از قسم دوم
قسم اول میدانند و اهل حق از قسم دوم میدانند و دلیل قول ایشان
آنکه فعل مختار هرگاه غرض منظور نداشته باشد فعلش عبث خواهد
بود و عبث قبیح است و قبیح بر حق تعالی جایز نیست و او تعالی از آن
و احادیث در این باب بسیار است و باید دانست که غرض فاعل از این کلام
یا به او عاید میگردد یا امری است که به غیر عاید میگردد و در افعال الهی غرض

بجناب او عبادت میکردند بلکه غرض نفع رسانیدن بخلق بود

مقصد ششم در نبوت و در آن چند فصل است فصل اول

در بیان وجوب فرستادن انبیا بر طریقه عدلیه که قائلند بحسن
و قبح عقلی خفا نیست که تکلیف لطف است چه عقل حکم میکند که
تحصیل کمال آدمی بعلم و عمل است و در هر یک از اینها آدمی محتاج
بمعلم است اما در علم جهت آنکه عقل صریح حکم میکند که عقل
در بسیاری از مسائل عاجز است و اختلافات میان علما و عقلا در
عقلیه که ملاحظه میکنند جزم میکنند که غلط بسیار میشود و حکم
میکنند که غایت لطف از جانب الله آنست که شخصی باشد در علم
بمرتبه باشد که غلط در مسائل نکند و علوم با و القا فرماید
و او را بارشاد خلق از جانب خود مقرر سازد و خلق را
هدایت کند و تعلیم جاهل نماید و کسی را که شبهه بهم رسد جواب شبهه

او بگوید و همه را براه راست بیاورد و اما در عمل خود
ظاهر است که عمل موقوف بآنست که بداند که کدام عمل خوبست
و سبب سعادت می شود و کدام عمل بد است و سبب شقاوت
میگردد و عقل حسن بعضی امور و قبح بعضی امور را بادله
عقلیه میداند و در بسیاری از آنها عاجز است پس باید
از جانب حق تعالی شخصی که غلط بر او جایز نباشد عمل
خوب و کار زشت را بآن خلق بدهد و بهمه ایشان ظاهر است
که اکثر افراد نوع انسان مطیع خواهان مشتهیات
نفسند و بمحض آنکه دانند که این کار خوبست و آن کار بد است
دست از هوای خود و لذات جسمانی برنمیدارند پس
پس بر حق تعالی لازم است که ایشان را بثواب
امیدوار و بعقاب بیمناک سازد و شخصی را

تعیین کنند که ثواب و عقاب ایشان خاطرنشان کنند و بر دو نعیم
دنیوی ایشان را از فساد ممنوع سازند و اگر چنانی
نکنند و ارسال پیغمبر نمایند غرض از خلقت نوع انسان
که اشرف انواع مخلوقات ضایع میگردد و خلق را
بر او حجت خواهد بود که چرا رسولان نفرستادی که ما را
هدایت کند و ما تحصیل سعادت نمائیم و بانچه گفتیم اشاره
شده در آیه کریمه لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل
یعنی رسل فرستادیم تا خلق را حجتی بر خدا بعد از فرستادن
پیغمبران نبوده باشد و آیات دیگر و احادیث دال بر آنچه
بسیار است که بدلیل عقلی بیان لزوم ارسال
رسل فرموده اند و از آنجمله حدیثی که مشتمل بر عمده
تحقیقات حکمی و علمیست نقل میشود در کتاب

(کافی)

کافی بسند نقل شده از هشام ابن الحکم که نقل
نموده که زندیقی از حضرت صادق علیه السلام
سؤال نمود که اثبات انبیا و رسل را از چه راه مینمائید
آنحضرت جواب فرمودند که حاصل آن بر سبیل
اجمال و اختصار اینست که چون ما بادله عقلیه ثابت
نمودیم که از برای ما خالقی هست که از مصنوعات
و ساخته و علو و رفعت دارد از ما و از جمیع مخلوقات
و معلوم ساختیم که آن صانع حکیم و منزه از صفات
ذمیمه است و خلق او را که اجسام ظاهر او را درک
نمیتوانند نمود و با او بوضعی سلوک نمیتوانند نمود
که با او گفتگو نمایند و او هم حرف و مطلب و مشاجره گفتگو
باشند با او بکنند و حجت بر او گیرند و او بر ایشان

محبت بکرد ثابت شد که ابتدا جمعی بخلق فرستاد

که از جانب الحق او بخلق فرستاده باشند و

حق سوراه نمایند مصالح و مفاسد ایشان بنمایند و ایشان

دهند امور برا که سبب بقای ایشان است و آنکه سبب

فنای ایشان می‌شود پس ثابت شد که از جانب

الهی جمعی هستند که آمر و ناهی عباد و ایشان

انبیا اند و برگزیده حقند خواه نبی باشند و خواه

اوصیا و حکیمند که گفتار ایشان حق و کردار

ایشان درست است و بحکمت الهی مؤدب

شده اند و بتعلیم حکمت الهی فرستاده شده اند

و با خلق در صفات نوع از خوردن و آشامیدن و غیر آن

شریکند اما در صفات نفسانی ایشان بر ایشان [illegible]

دیگر

و مؤید اند از نزد خدا بحکمتی که بایشان داده و در همه زمان

باید بوده باشند و برایشان و ادله بر صدق و حقیقت ایشان

باشند از جهت آنکه زمان نباید خالی از حجت صاحب حجه

باشد و باید که ایشان دانا باشند که دانائی ایشان دلیل

صدق و وفای ایشان شود و علامت ایشان

از روی دانائی لهذا باشند و از آن کلام معجز نظام

امور و تحقیق چند ظاهر می‌شود که فوق آن متصور نیست

و حکما و متکلمین بعد از فکر بسیار بشمار فهم آن می‌رسند

به شمار

و از جهت ترقی و بلاغت سخن کلام ایشان قدری دیگر

می‌شود و الله آنکه اثبات نبوت بعد از اثبات الوهیت

و بعد از اثبات صفات کمال می‌شود و باید که اول ثابت شود

که بر حق تعالی صفت جسمی جایز نیست و او را نتوان دید و دیگران

و ثابت شود که او حکیم است چه اگر وی نادان جایز بودی
احتیاج بفرستادن رسل نبودی و اگر حکیم نبودی حکم نتوان
نمود که ارسال رسل بر او واجب است دیگر آنکه رسول
و امام باید با کتاب الهی مؤید باشند و افعال و اقوال
ایشان موافق حق و راستی باشد و این عبارت از آنست
که باید معصوم لطیفه باشند دیگر آنکه رسل و ائمه باید
از جنس بشر باشند اما در صفات کمال از افراد بشر
ممتاز باشند دیگر آنکه هیچ مانع خارجی از نبی و امام
نیست دیگر آنکه باید برای ادعای خود معجزه بر صدق دعوی
خود داشته باشند و کار ایشان از روی علم و
دانائی بوده باشد و عاجز در جواب مسائل نباشد
و بنای عدالتی که در خلق بنیاد نهند بر علم باشد دیگر ظاهر شد

که عقل با دلیل عقلیه حکم بوجود نبی و حجت و رهبران
میکنند اما تعیین آن نبی و حجت بحکم عقل نمیتواند نمود
یعنی دلیل عقلی بر این قایم نمیتواند شد که حق تعالی فلان
شخص را باید پیغمبر نمود بلکه بدلیل خاص باید نبوت او
معلوم شود و دیگر جهت حسن تکلیف عقلا ظاهر شد
چه معلوم شد که هرگاه ایشان را اموری چند
نافع باشد و اموری چند ضرر رسانند و عقل
از ادراک آن امور قاصر باشد لازم است که
حق تعالی مقتضای حکمت ارشاد ایشان نماید و دیگر
امور بسیار بعد از تامل ظاهر میگردد و در اثنا بعضی
از آن خواهد شد فصل دوم در صفات نبی
معلم چون نبی و امام در صفات و سایر آنچه لازم می شود

شرکت کند در این صفت و صفتهای بعد از این احوال نبی و امام
مذکور می شود چون ظاهر شد که نبی شخصی است که
حق تعالی او را بسوی خلق فرستاده و امر و نهی او را به ایشان
گذرانیده و او را از میان خلق برگزیده و مطاع گردانیده
ظاهر می شود که آن شخص باید افضل از امت خود بوده
باشد چه عقل صریح حاکم است باینکه تفضیل مفضول
جایز نیست و قبیح است که حق تعالی کسی را که نبوت داده باشد
که در تمام احکام و احوال اطاعت شخصی نماید که آن
شخص مطیع برا و ترجیح داشته باشد و در حکمت قطعی
است باشد که عمده ملکات نفسانیه که کمالند چهار
ملکه است جود و شجاعت و عفت و عدالت پس
باید نبی و امام متصف باین ملکات باشد و باید که

ابلغ

درین ملکات متصف بوده اعلا باشد و کسی که از وی شجاع
تر و جواد تر و عالم تر و عفیف تر بوده باشد و الا تفضیل
مفضول لازم نسبت می آید و نیز در این رساله
مکرر مذکور شد که اشرف کمالات حقیقت نوع
انسانی علم است و عالم اشرف از جاهل است و هر
چند علم بیشتر شرفش بیشتر است پس باید نبی و امام اعلم
کل رعیت و امت خود بوده باشند و اگر نه تفضیل
مفضول و ترجیح مرجوح لازم می آید و در حدیثی
که نقل شده اشاره باوصاف سابقه شده و چون
علم اشرف کمالات است و منبع سعادات است در این
روایت تصریح بآن شده و همچنین در آیه کریمه که
میفرماید افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع ام

من لا یهدی الا ان یهدی اشاره بتصریح بمعانی
شده چه ترجمه اش والله اعلم اینست که بر سبیل
استفهام انکاری میفرماید که آیا کسی که هدایت
براه حق کند احق داولیست بمتابعت یا کسی که هدایت
نیابد تا او هدایت نکنند یعنی کسی که هدایت کند
باید تابع شد نه کسی که هدایت از دیگری طلبد و جهتش
آنکه عقل حکمت ترجیح کسی که هدایت یابد
تابع شد نه کسی که هدایت از دیگری طلبد و جهتش
آنکه پس ظاهر شد که اعلم ترجیح دارد بر عالم
پس بطریق اولی بر جاهل ترجیح دارد و چون
سبب این ترجیح حکم عقلست بقبح تفضیل مفضول
حکم بر همه ملات بر ظاهر میکند و دلیل واضح

یا کند و

الهومان

را بنوعی که ذکر شد حکایت خلقت حضرت ابو البشر است
که در قرآن مجید ذکر شده و مجملا آنچه بحسب اقتضای
مقام ذکر می شود که چون از حضرت الهی خطاب انّی
جاعل فی الارض خلیفةً در رسید یعنی
در ارستی کرده قرار میدهم در زمین خلیفه و جانشینی
ملائکه از جهت طلب رفع شبهه که آن بر ایشان وارد
بود عرض کردند که آیا کسی را در زمین جای میدهی که فساد
در زمین کند و خونها بناحق بریزد و ما تسبیح و تنزیه تو میکنیم
یعنی این کارهای زشت از ما سر نزند جواب ایشان
فرمودند که من علمی دارم بچیزی که شما علم بان ندارید و بعد از آن
حضرت آدم را تعلیم اسما فرمودند و ملائکه را خطاب
شد که اسمای این چیزها را بگوئید و ملائکه بعجز اعتراف

نمودند پس بحضرت آدم خطاب شد که ایشانرا تعلیم اسما
بکن و بعد از آنکه حضرت ابو البشر تعلیم اسما
فرمودند خطاب بملائکه شد که آیا من بشما نگفتم که
من امور چند از آسمانها و زمین که بر شما پوشیده است
میدانم اما هر عاقل که درین حکایت تامل کند بر او
ظاهر میگردد که وقوف ملائکه غیر اعتراض نبود که با وجود
ما آدم را خلیفه کردن ترجیح مرجوح می نماید و آن
قبیح است از حکیم علی الاطلاق نسبت بعد و جوابی
که حضرت الهی در رفع وقوف ایشان نمودند
این بود که او اعلم از شما و معلم شما و دانا بکل امور است
و ترجیح او بر شما در حکمت ضرورتست پس دلالت بود
بر آنکه اعلم ترجیح دارد و دلالت کرد که حجت الهی که

خلیفه

خلیفه و جانشین او در زمین باشد دانای بکل امور است
و ترجیح او بر شما در حکمت ضرورتست پس دلالت نمود بر آنکه
اعلم ترجیح دارد و دلالت کرد که حجت الهی که خلیفه و
جانشین او در زمین باشد دانای بکل امور باشد و الا
اعتراض ملائکه وارد خواهد بود که با وجود ما او را خلیفه نمود
و همچنین این حکایت دلالت کرد بر آنکه باید که خلیفه از
باشد مرتکب معصیت نمیشود و علتش نمیگذارد که از معصیت
سر زنند و الا اعتراض باقی خواهد بود که اگرچه او اعلم است
اما از ما معصیت سر میزند و از او هم سر میزند پس آن جهت
ما بر او ترجیح داریم دیگر از صفات نبی و امام آنست
که معصوم باشد خطا و نسیان بر او جایز نباشد و دیگر
بر نبی آنکه از آیتی ظاهر شد که نبی و امام باید در کمالات

در مرتبه علیا باشند وکسی که خطا وسهو ونسیان بر او جایز باشد
در این مرتبه نخواهد بود ودلیل دیگر از حکایات حضرت خلیل الله
ظاهر شد چنانکه بآن اشاره شد ودلیل دیگر آنکه کسی که خطا یا
سهو ونسیان بر او جایز باشد اعتماد بر فعل وقول او
چنانچه باید نخواهد بود واحتمال میرود که هر چه او گوید و
کاری که کند خطا و ناشی از سهو ونسیان روی داده
باشد وبر تقدیری که در بعضی از اقوال وافعال جزم
کنیم که از روی صواب است در باب بعضی این احتمال میرود
وغرض از ارسال رسل حاصل نمی آید پس حکیم علی الاطلاق باید
همت حفظ او نماید و تقویت فرماید که مرتکب معاصی نگردد
وعصمت داشته باشد وچون ادله عقلیه وجوب عصمت ظاهر
گردید لازم است که آیاتی که ظاهرا دلالت بر وقوع خطا

وسهو

وسهو ونسیان از انبیا میکنند تاویل نمایند واین رساله که
مقام تفصیل کلام وبیان نیست وبکر حجت الهی چنانکه در جمیع اوقات
باید در زمین موجود باشد وظهور وغیبت او بفرمان بود وآبا واجداد
او از طعن منزه باشند ودلیل آن از باقی ظاهر شد وشیخ
ابو علی که رئیس حکماست در آن مرتبه یاد در اکثر رسائل اشارات
وتوضیح کرده که بر امامت سهو وغلط جایز نیست فصل سوم در طریق
شناختن حجت الهی خواه نبی وخواه امام طریق شناختن
ایشان یکی آنست که کسی که معصوم علیه السلام فرماید یا بگوید
فرماید که آن شخص نبی وامام محتاج نباشد وبر تعیین او باشد
که او حجت حق است واین طریق بداهت است ودر تحقیق عقلی
از اشخاص مخصوص نیست وطریقه دیگر طریقه نظر وکسب است
وآن محتاج طلب است که نیست اول آنکه از او صفات

تتبع

واخلاق و اعمال او استدلال کند چه هرگاه کسی تتبع
حال شخصی کند و معلوم نماید که این شخص کمالات نفسیه
نفسانیه بر وجه اکمل دارد و عالم بامور است و خطا و سهو و نسیان
از و سایع نمیشود و آن شخص دعوی نبوت یا امامت کند
جزم میکند که در دعوی خود صادقست نحو دوم آنکه پیغمبر سابق
یا امام سابق خبر از نبوت و امامت او داده باشند از جهت آنکه ظاهر
شد که انبیا و ائمه همه معصوم اند پس آنکه معصوم خبر داده اند حق و صدق است
نحو سوم ظهور معجزه بر دست او و مراد از معجزه امریست که عقل
حکم کند که این کار کار بشر نیست و نوع بشر از کردن آن عاجز اند
و وجه دلالت معجزه بر نبوت آنست که اظهار معجزه بر دست
کاذب عقلا قبیح است و قبیح بر خدا جایز نیست پس باید
که در دعوی نبوت صادق بوده باشد فصل چهارم در اثبات

(بون)

نبوت حضرت خاتم النبیین صلوات الله علیه و آله
دلیل بر نبوت آنحضرت از هر سه نحو بر وجه اتم و اکمل حاصلست
اما نحو اول از جهت آنکه بتواتر معلومست که کفار از بت
پرستی و یهودی و نصاری و غیر ایشان که معاصر آنحضرت بودند همه
با او معارض و مترصد آن بودند که نقصی و عیبی از جهت او بیابند و علمای
اهل کتاب از او مسائل بر سبیل امتحان دا بوده الزام شغل همه نمودند
و هیچ جا نقل نشده که بر او ایرادی وارد ساخته باشند یا جهل از جانب
او ظاهر شده باشد و در هیچ کس هرگز بخیلی و درشتی نسبت
نگردیده و جمیع صفاتی که هرگز بلاغت وجود او فوق طاقت
بشر بود و وجود بر کسی نمود خصوص آنکه در بلادی نشو و نما
یافته بود که علم متعارف نبود و از کسی تعلیم نگرفته بود و اما
نحو ثانی شواهد نقلیه آن بسیار است و ببعضی اکتفا میرود

اولاً بر سبیل اجمال ذکر میشود که در قرآن مجید چندین
موضع مذکور شده که وصف حضرت پیغمبر در تورات و در زبور
و انجیل مذکور است و یهود و نصاری که معاصر حضرت بودند
اخبار می شنیدند اگر این سخن اصلی نمیداشت ظاهر و واضح میشد
بایست انکار نمایند و جهت ابطال قول حضرت بهتر از این نمی
شود که این حجت بنمایند که در کتاب تورات و تو میگوئی دروغ
و بی اصل است و هرگز یهود و نصاری انکار این کلام نمودند
چه اگر منکر می بودند بایست نقل شود و این امری نبود که
مخفی ماند و بر تقدیری که اهل اسلام نقل نکنند کفار بایست
در کتب خود نقل کنند و ثانیاً مفصلاً ذکر کنیم در توریت که امروز
هست مذکور است که حضرت الهی بنی اسرائیل را خطاب فرموده
که پیغمبری برابر بزرگی حضرت موسی از برادرزاده های شما خواهم

فرستاد

فرستاد و او را بعد از من راه شناسا کرد که هر که گوش نکند از بعد و
او برو بیا آریا فتنه کرد و هر که میگویند که واقع میشود یعنی دروغ
میگویند و هرچه بگوید که می شود نشود بدانند که آن پیغمبر است که ما
فرموده ایم و نصاری میگویند که مراد از این پیغمبر حضرت
عیسی است و سخن ایشان از دو وجه باطل است یکی آنکه در آن
عبارت خطاب به بنی اسرائیل فرموده که از برادرزاده های
شما پیغمبر خواهیم فرستاد و حضرت عیسی برادرزاده بنی اسرائیل
نبود بلکه از بنی اسرائیل بود و بر حضرت خاتم الانبیاء
منطبق است چه حضرت از اولاد اسمعیل بود و اولاد و
برادرزاده های اسرائیل اند و وجه دوم آنکه در توریت در جای
دیگر ذکر شده که مثل موسی و بزرگی او دیگر پیغمبری
در بنی اسرائیل پیدا نخواهد آمد و در این عبارت که سابق نقل

شده مذکور است که پیغمبری به بزرگی موسی خواهیم فرستاد تا بیاید
که آن پیغمبر از بنی اسرائیل نباشد و حضرت عیسی از بنی اسرائیل
نباشد و حضرت عیسی از بنی اسرائیل بود و نقل دیگر در کتاب
شعیا مذکور است که آن حضرت فرمود که دو سوار می بینم یکی سوار
الاغ و یکی سوار شتر و شکی نیست که مراد از سوار الاغ حضرت
عیسی و مراد از سوار شتر حضرت خاتم الانبیای است و از زبور
نقل شده که حضرت داود فرمود که شمشیر ببند ای کسی
که خبر خلایق میکنی بجهت آنکه شریعت تو مقارن و معروف است
بهیبت تو و تیرهای تو پیکان دار و تیز است و خلایق
کل در زیر حکم تو اند یعنی حاصلش آنست که شرع تو بشمشیر
و قوت بازوی تو رواج میگیرد و جنگ و جدال و اندازی
کار تو از پیش میرود و شک نیست که این صاحب شمشیر حضرت

(خاتم الانبیای است)

خاتم انبیاء است و اما کمالاتش که ظهور معجزه است
معجزات حضرت افزون از شمار بیرون است و نقل صدور
معجزات بسیاری بحد تواتر رسیده مثل شق القمر
و تسبیح کردن ریگ در کف مبارکش و خبر دادن
از احوال مردم و غیر آن و بعضی از آن معجزات متواتر است
و بعضی دیگر و هر چند که هر یکی از آنها متواتر نباشد
اما وقوع قدر مشترک ایشان متواتر است و همچنین خبر دادن از امور
غیب بعضی متواتر است مثل آنکه بحضرت امیر المؤمنین
فرمود که بعد از من تو با ناکثین و قاسطین و مارقین جنگ
و مقاتله خواهی کرد و بعینه واقع شد و فرمود که فئه باغیه
یعنی طائفه که با حق ظلم میکنند و ستم کار اند یعنی اصحاب
یعنی اصحاب معاویه ترا خواهند کشت و آخر غذای تو

شیر است و در میان قوم شیعه و غیر آن و بعضی دیگر
از اخبار غیب اگرچه هر یک متواتر نیست اما متواتر المعنی است
یعنی از مجموع آنها جزم بهم میرسد که غیر از بودن اخبار متواتره
خبر غیب بسیار واقع شده و از اموری که حضرت
خاتم الانبیاء از پیغمبران دیگر ممتاز گشته در این فضل
او داده شده و بدیگری داده نشده یکی معجزه قرآن است
که تا قیامت باقی است بخلاف معجزات پیغمبران که هیچ
معجزه امروز باقی نیست و بیان معجزه بودن قرآن آن است
که بتواتر معلوم است که عرب در آن وقت بحسب فصاحت
و بلاغت معروف بودند و با یکدیگر تفاخر بقصاید و خطبها
میکردند و بتواتر معلوم است که حضرت ایشانرا میفرمود که اگر
در نبوت من شک دارید سوره مثل یک سوره از سورهای قرآن

بیاورید

بیاورید و ایشان جنگ میفرمود و ایشان را میکشت
و ایشان ترک جنگ و مقاتله میکردند و کشته میشدند
و هرگز یکی از ایشان در مقام آوردن سوره مثل سورهای
قرآن نشد چه اگر میشدند بایست نقل شود و عاقل
جزم میکند که اگر میتوانستند البته می آوردند و جواب
حضرت میگفتند و ترک قتال تمسک میکردند **مقصد**
ششم در امامت **فصل** در معنی امام امام در لغت
بمعنی پیشوا است و در اصطلاح کسی را گوئیم که پیغمبر نباشد
و در دین و دنیا پیشوا باشد یعنی چنانچه پیغمبر ارشاد خلق و بیان
احکام الهی میفرمود امام نیز احکام الهی و معارف حقه بو
خلق رساند و چنانچه پیغمبر پادشاهی دنیا نیز داشت و فتح
بلاد و تهیه سپاه و غیر آن با او بود امام نیز این

مرتبه نهایت **فصل** در بیان آنکه در هر عصری تعیین
امام از جانب حق تعالی میشود و سابقا ادله بر وجوب تعیین نبی
مذکور شد و آن ادله تماما در تعیین امام جاریست و دیگر احتیاج به بیان نیست
نداریم اما از جهت غایت توضیح یکبار دیگر سخنان این مطلب بعضی از
کلمات ذکر میشود اول آنکه نصب امام لطفست چنانکه معلوم شد
و لطف بر خدا واجبست اما بیان صغری خود ظاهر است که حق تعالی تکالیف
شرعی قرار داده و احکامی مقرر فرموده و تکلیف نموده خلق
با اموری چند کرده پس هرگاه کسی حق تعالی فرماید که خلق را هدایت
کند و احکام خدا را بر ایشان نماید خلق را طاعت اقرب
و از معاصی ابعد خواهند بود و بیان کبری سابقا معلوم شد و سخنان
بحثی که بر این سخن وارد میشود است که تعیین امام وقتی لطفست که
ظاهر و فرمانروا باشد و خلق سخن او را بشنوند والله اعلم او چنانچه محکم

داشت و جواب این سخن آنست که تعیین امام لطفست و فرمان
روائی امام اگر نبود باشد لطف دیگر است و تفصیل این اجمال آنست
که سابقا ذکر شد که اموریکه بحسب ظاهر صلاح خلق و باعث قرب
ایشان بطاعات شود چند قسم است بعضی این که عقل حکم
میکند که خیر محض است و مستلزم مفسده نیست و بعضی چنان است که عقل
این حکم را در او نمیکند اگرچه قسم اول البته بر حق تعالی واجبست که
واقع شود و عقل صحیح این حکم میکند و در قسم ثانی عقل بحکم نمیکند
و تعیین امام از قبیل اولست که عقل جزم میکند که نفع تمام خلق در او
هست و هیچ ضرر ندارد و دار الطاف اگر نکرده جزم میکند که نفع تمام
خلق در او نیست ازینکه کسی تعیین کند که مفسده در او حاصل کند
و این نیز از جهالت بیرون آورده ضرری و مفسده برای نیز خواهد شد
و اما ظاهر نبودن و غایب بودن خلق از او از قسم دوم است

و عقل احتمال مفسده در او می‌دهد پس بحث در دعوی بزرگ و دلیل دیگر
بر بقای اوست باشد که از نص قرآن است که معجز باید که با رسل و نزول آیات با خلق تو
بر خدا حجتی نبوده باشد و شک نیست که خلق را بر خدا حجتی غیر از این نبود که روا
کسی تعیین نکردی که ما را به راه هدایت دعوت کند چه عقل ما به کنه احکام را
نمی‌یافت محتاج بودیم که کسی ارشاد کند و شک نیست که بعد از نبی از این
سخن باقیست چه تمام احکام را مجتهد نمی‌داند و عقول را آن تحقیق نیست
و در مسائل عقلا در نقلیات مشهور است که اگر سرسلسله نباشد خلق را حجت بر خدا
بود اگر امام را تعیین نکند همان حجت باقیست و دلیل دیگر متواتر از
حضرت سید البشر صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمودند من مات
و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة یعنی هر که بمیرد و نشناسد امام زمان
خود را مرده خواهد بود به مردن جاهلیت یعنی کافر مرده خواهد بود پس باید
در هر زمان امامی بوده باشد که شناختن او بر ما غیر از کفر نبود

و از این

و از این حدیث که متواتر است ظاهر می‌شود که شناختن
امام زمان سبب خلاصی از نیران برکات است و شک نیست
که اگر کسی از جانب خدا منصوب نشده باشد و آدمی در مسائل
دینی خود با وی رجوع نکرده باشد شناختن و نشناختن
او یکسانست و هیچ ثمره بر شناختن او و در امر او ثمرت
مترتب نمی‌شود و دلیل دیگر از امیر المؤمنین منقولست
که فرموده که زمین از حجت خدا خالی نمی‌ماند فصل در بیان
صفات امام صفات امام تمام صفاتیست که در نبی ذکر
شد و ادله که سابق ذکر شد دلالت بر آن دارد چنانچه
گذشت و چون محل نزاع با مخالفان در وجوب
عصمت امام است ذکر دلیلی دیگر بر این مطلب می‌نمائیم
و آن آیه وافی هدایه است که در حکایت حضرت

حضرت ابرهیم میفرماید قال انی جاعلک للناس اماما قال و من
ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی وا تو تا بعلم که حضرت
حق بعد از نبوت حضرت ابرهیم و بعد از آزمودن او بتکلیف
چند فرمود که مراد است که ما گردانیدیم ترا امام از برای مردم
حضرت ابراهیم استدعای این مرتبه از برای ذریه خود از جناب
الهی نمود که از ذریه من بعضی را باین مرتبه برسان حضرت الهی
فرمودند که عهد من بظالم نمیرسد این آیه دلالت صریح دارد بر آنکه
ظالم امام نمیشود و هر که مرتکب معصیت میگردد ظالم است
ولا اقل بر نفس خود ظلم کرده بلکه حقیقت همه معاصی ظلم بر نفس
خود است فی بیان آنکه بر نفس خود ظلم نموده آنکه چون ثابت است
که هر که معصیتی بکند تعدی و تجاوز از حدود الهی نموده و حق تعالی میفرماید
و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه یعنی هر کسی که تعدی و تجاوز از حدود

الهی نماید

الهی نماید بتحقیق که ظلم بر نفس خود نموده پس باید که امام مرتکب معصیت
نگردد و معصوم باشد و محققین علما مثل صاحب کشاف و دیگران
قائل شده اند که این آیه دلالت بر عصمت انبیا از کبایر و صغایر
میکند و دلالت میکند بر آنکه فاسق لایق امامت نیست و از بعضی
از علمای عامه نقل شده که گفته است که امام باید دفع ظلم کند هرگاه
خود ظالم باشد مثل گرگ که شبان گوسفندان خواهد بود و چون آیه
که دلالت بر عصمت امام از کبایر و صغایر میکند و چون آیه شریفه
از چندین وجه دلالت بر حقیت مذهب شیعه دارد بعضی وجوه
از آنجمله ذکر میشود یکی آنکه سابق بر لا ینال عهدی فقرات آیات گذشته
بود و سیاق کلام ظاهر در آن ضمیر بود که میفرماید لا ینال الظالمین
و عوض ضمیر مستتر لفظ عهدی مذکور شده و این تصریح است باینکه امامت
عهدی از عهود الهی است و امام به تعیین حق باید منصوب شود

نه آنکه به تعیین الٰهی عبیده و دیگری معیّن کرده و دیگر گفته است
که حضرت پیغمبر اشرف از حضرت ابراهیم است چون شود که حضرت
ابراهیم مرتبه او جهت ذریه خود خواهد و دعاش مستجاب شود و بعد از پیغمبر
داده نشده باشد و با وجود آل اطهار روا است حق دیگری باشد **فصل**
در ذکر طریق معرفت امام و در هر عصری طریق معرفت امام تمام طرق معرفت
نبی است به نحوی که سابقاً معلوم شد و سوای آن طرق طریقی دیگر است و آن
این است که امت اجماع کرده اند که امام یکی از چند این نفر باشد به نحوی که
بعد از این مذکور خواهد شد و هر گاه با دلیله ثابت شود که معارض ائمه
حق و ثابت نیست امامت ما عدا امامت ائمه حق ثابت میشود **فصل**
در تعیین امام بعد از پیغمبر و در این مسئله خلاف عظیم است میان شیعه
و سنیان و اکثر مخالفت تکیه بر این مسئله است و عقیده شیعه
امامیه آن است که بعد از حضرت خاتم النبیین خلیفه و امام است حضرت

علی ابن

علی ابن ابی طالب بود و عقیده سنیان و بعضی از زیدیه آن است
که خلیفه ابو بکر ابن ابی قحافه و بعد از آن عمر و بعد از آن عثمان و بعد از
و بعد از آن حضرت علی بود و بنا بر تحقیق قول شیعه تمام اکرم
آن طریق است که ذکر شد اوّل آنکه زیرا واجب است آنکه آن
بجهة آنکه تیم که قبیله ابی بکر و عدی که قبیله عمر و امیه که قبیله عثمان
بود مثل بنی هاشم باتفاق کل نبودند و حضرت
امیر ابن عم حضرت خیر البشر و ولد عبد المطلب است که بزرگ
اهل مکه و حامی حضرت پیغمبر بود و اما جهت آنکه اعلم
است بعد از پیغمبر و اشجع خلق و در جود و سایر کمالات علی ابن ابیطالب
بجهت آنکه اتفاق کل است دوم دلیل عقلی و اما دلیل عقلی
از وجوه متعدده بیان میشود یکی آنکه حضرت باتفاق اعلم بود
و از آیه خلافت حضرت آدم و آیات دیگر معلوم شد که اعلم تابع

غیر اعلم نمی تواند شد و بدلیل عقلی نیز معلوم شد که تفضیل مفضول
عقلاً قبیح است و بمثل این در سایر محالات استدلال میتوان نمود
و دلیل دیگر آنکه عصمت در امام شرط است چنانکه سابق مشخص شد و غیر علی ع
است بعد از حضرت خیر البشر از حضرت امیر و حسنین ع کسی
معصوم نبود و این ادله را بنحو دیگر تقریر میتوان نمود که بگوییم که
حضرت اعلم از ابوبکر بود و عقلاً قبیح است که اعلم تابع غیر اعلم
باشد و اجماع امت است که خلافت از این دو بیرون نیست
پس هرگاه ابوبکر امام نباشد امامت حضرت ثابت خواهد بود یعنی
بحکم اجماع ثابت باید عصمت و امامت مختص حضرت باشد
سوم طریقه نقل و اما طریقه نقل از شمار بیرون و از احصا افزون است
اول از قرآن مجید آیه ولایه هدایه است که میفرماید انما ولیکم الله
و رسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة

و هم راکعون

و هم راکعون یعنی ولی شما نیست مگر خدا و پیغمبر و آنانکه
که ایمان آورده اند و این صفت دارند که نماز میگذارند و زکوة
میدهند در حالتی که در رکوع رفته باشند و عامه و خاصه نقل
کرده اند که این در شان حضرت امیر نازل شد که سائلی در مسجد سؤال کرد
که حضرت امیر در اثنای رکوع انگشت را اشاره فرمود انگشتر
حضرت بود و داد و معنی ولی اولی بالتصرف است پس چنان
می شود که صاحب اختیار مؤمنان حضرت است در خدا و پیغمبر
و حضرت امیر و دیگر آیه مباهله که میفرماید فمن حاجک فیه من بعد
ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نسائنا
و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل الایه مجملا از جمله آیه بیان است
هر که با تو مجادله در معنی عیسی کند بگو بیائید که ذات حق و نسبت حضرت عیسی
که مخلوق و آفریده خداست تا آنکه میفرماید بگو بیایید ما فرزندان خود را

و زنان خود و نفس خود را بطلبیم و شما هم فرزندان و زنان
و نفس خود را بطلبید تا بعد از آن مباهله کنیم و باتفاق کل اهل اسلام
حضرت رسول یوم مباهله حضرت امیر و حضرت امام حسن و حضرت
امام حسین و حضرت فاطمه را همراه برد و مراد از نساء حضرت
فاطمه و مراد از ابناء حضرت حسنین و مراد از انفس حضرت
امیر بود و این آیه دلالت کرد بر آنکه حضرت امیر نفس حضرت
نفس حضرت پیغمبرست یعنی در کمالات خصوصیت و در کمالات معنوی
یکی اند و بودن او بوده باشد و یکی از ابرار و دلالت بر افضلیت او بر خلایق
دارد و تفضیل مفضول بر فاضل قبیح و غیر جایز است و قطع نظر از آن
کدام عقل باین راضی میشود که نفس پیغمبر در زمین باشد و دیگری امام باشد و او
تابع باید بود و دیگر آیه تطهیر که مضمونش اینست انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل
البیت و یطهرکم تطهیرا یعنی والله تعالی [illegible] خدا این [illegible] و غیر از این

میخواهد

می خواهد که ببرد و زایل سازد رجس و پلیدی را از شما
اهل بیت و پاک گرداند شما را پاک گردانیدنی خاص و عظیم
و الف لام الرجس از برای عموم است یعنی هر رجسی را
و مراد از اهل بیت در این آیه حضرت امیر و حسنان
و فاطمه است موافق شأن و نزول آیه که مفسران
و ارباب اخبار و اهل سیر نقل نموده اند پس آیه
دلالت کرد بر آنکه اهل بیت را حق تعالی از هر رجسی
پاک نموده و شک نیست که هر گناهی رجس است پس
معلوم شد اهل بیت حضرت از همه گناهان پاک
و منزه اند و عصمت غیر از این نیست پس آیه دلالت
بر عصمت اهل بیت و امتیاز و فضیلت ایشان نمود
اما اخبار را اکتفا بذکر بعضی میکنیم چه استیفای ذکر

همه از قدرت کاتب بیرون است اول احادیث
غدیر که بتواتر نقل شده که حضرت رسول صلعم
از حجة الوداع که مراجعت فرمودند بمنزل غدیر خم
که رسیدند که بسیاری از طوایف اعراب
در انجا میشدند متفرق فرمودند که از پالان
شتر بطریق منبر چیزی ساختند و حضرت فرمودند
که کل مردم جمع شدند و بعد از ان بر سر
آن منبر رفتند حضرت امیر را همراه بردند
و بمردم خطاب فرمودند که الست اولی بالمومنین
من انفسهم یعنی آیا من نیستم اولی بمومنین از
نفسهای خویشان یعنی بحکم الهی اختیار کل ایشان
بدست من است و فرمان من از فرمان خویشان

مانند

بنحویکه سابق نقل شد این نحو را اورا شتری
زدند و گفتند که جن او را کشته و اهل یمن گریستن
ایشانرا از اهل رده می شمارند اما از بیعت ابابکر گفتند
و گفتند که خلافت حق امیر المومنین است و ابوبکر سپاه
بر سر ایشان تعیین کرد و بعد از جنگ و کشته شدن
جمعی اطاعت نمودند این مجملی از حال سلف بود ای ال
عاقلی که درد دین داشته باشد اندک تاملی نماید اولا
سفارش حضرت رسول که فرموده تمسک بقرآن و باهل بیت
میکنید تا گمراه نشوید و در مسئله خلافت و امامت
امری یکنفر از بنی هاشم را حاضر نکردند و مصلحت ندیدند
چه جای اهل بیت هم حکایت غدیر را از خاطر بردن
نقض و نص حضرت رسول را منظور نداشتن دیگر بکدام ایشان

وسعد بن عباده بیعت نکرد تا در زمان خلافت عمر
برحمت الهی منتقل شد صح

دوات و کاغذ آوردن و اطاعت حضرت
نکردن خصوصا در امری که بغیر باید که باعث این
میشود که گمراه نشوید دیگر کلام حضرت را که بنص آیه
ان هو الا وحی یوحی وحی منزل بود هذیان نامیدن
و چنین هذیانی که کفر صریح است گفتن دیگر استدلال
بر انصار کردن که ما شجره رسولیم و شرم نکردن
که هرگاه شجره را باید اعتبار نمود بنی هاشم و اهل
بیت بطریق اولی و احق‌اند و نقل شده
که حضرت امیر این کلام را که شنید فرمود که شجره را
رعایت کنند و میوه را نابود ساختند دیگر بمحض
بیعت جمعی متعرض جمعی شدن و ایشان را به تکلیف
به بیعت در آوردن و بجنگ و سپاه فرستادن مطیع حسن

و پس از انقیاد این مردم همه قایلند که اجماعی نبود
پس بچه حجت ابوبکر با ایشان جنگ میکرد و بکدام
متمسک خود را خلیفه میدانست و حکم بر خلق
میکرد و حال آنکه هیچ وقت اجماع منعقد نشد
چه سعد بن عباده هرگز بیعت نکرد و حضرت
امیر هرگز قایل بخلافت ایشان نشد چنانچه از
خطبه شقشقیه و سایر کلامهای حضرت متواتر
منقول شده **فصل** امام بعد از حضرت
امیر المومنین امام حسن و بعد از ان امام حسین است
بنص حضرت پیغمبر صلعم که فرمود هذان ابنای امامان
قاما او قعدا یعنی این دو پسر امامند خواه
متصدی امر امامت بشوند و خواه باعتبار غلبه مخالفین

در خانه بنشینند و همچنین حضرت در حق
امام حسین فرمودند که هذا امام ابن امام اخو امام
ابو ائمه تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم یعنی امام حسین امام است
و پسر امام است و برادر امام است و پدر نه امام است
که نهمین ایشان قائم آل محمد است و افضل
ایشان است و بعد از امام حسین امام علی بن الحسین
زین العابدین و بعد از آن امام محمد باقر العلوم و بعد از آن
امام جعفر الصادق ~~و بعد از آن امام جعفر صادق~~
و بعد از آن امام موسی الکاظم و بعد از آن
امام علی بن موسی الرضا و بعد از آن امام محمد بن
علی التقی و بعد از آن امام علی بن محمد النقی
و بعد از آن امام حسن بن علی العسکری و بعد از آن

امام

امام محمد المهدی صاحب العصر والزمان و دلیل
امامت ائمه علیهم السلام تمام ادله سابقه است
که عصمت در امام شرط است و غیر ایشان
هیچکس باجماع معصوم نیست و نصوص متواتره
و معجزات متکاثره واقع است و مخالف
در این مسئله جمعی که بودند منقرض شدند
مگر زیدیه و مذهب ایشان آنست که امام باید
از نسل حضرت فاطمه باشد و خروج بکند و با
مخالفین خود جنگ کند و بطلان قول ایشان
بادله سابقه ظاهر شد و همچنین بر ایشان
لازم می آید که بعد از شهادت امام حسین ع
تا خروج زید پسر امام زین العابدین که مدتی مدید بود

امامی در عالم نبوده باشد و زیدیه باین قایل هستند
و انکار این جمعی میکنند و بادله سابقه ظاهر شد
که زمین بی حجت الهی نمیشود و خالی از امام باقی
نمیماند **تتمه** در ظهور حضرت مهدی شیعی
و سنی خلاف ندارند و همه قایلند که مهدی از اولاد
حضرت فاطمه است و اسمش اسم حضرت خیر البریات
صلی الله علیه و آله و در آخر الزمان خروج خواهد کرد و نزاع
درین دارند که الحال موجود است و دلیلی بر موجود نبودن
ندارند سوای آنکه مستبعد است که کسی اینقدر عمر بکند و خود
بوجود عمر زیاد از عمر حضرت قایلند از خوبان بعمر
حضرت خضر که حق تعالی قادر است که عمر دراز بدهد
و با وجود ممکن بودن عمر دراز و قادر بودن حق تعالی خدا انکار

و از بدان بعمر شیطان
و قایلند از خوبان بعمر حضرت خضر

غیر از عنا

غیر از عناد امری نیست **مقصد پنجم**
در معاد و معاد بدو معنی استعمال میشود یکی معاد روحانی
و یکی معاد جسمانی و حکما بمعاد روحانی قایلند
و معاد جسمانی را جمعی از حکما که معتقد بشرع معتقد
باشند نیز قبول میکنند و معنی معاد روحانی آنست
که نفس ناطقه بعد از مردن آدمی باطل نمیشود و باقی است
و حکما میگویند که نفس در دنیا اگر تحصیل کمالات و علوم نموده
و باخلاق فاضله متصف شده بعد از خرابی بدن لذت
از معلومات خود میبرد و غایت خوشحالی دارد و اگر در
جهالت مانده و اوصاف ذمیمه کسب کرده الم روحانی
و غایت کدورت دارد و معاد جسمانی عبارت از آنست
که آدمی بعد از مردن زنده میشود و حشر و نشر واقع میشود

وسعدا بهشت و اشقیا بجهنم میروند و حق آن است
که معاد بهر دو معنی حق است اما روحانی که عبارت
از بقای نفس بعد از خراب بدن و لذت عقلی
والم عقلی یافتن است بیان بقای نفس بعد از خراب
بدن در حکمت طبیعی در ذکر احوال نفس معلوم شد
و بیان لذت والم عقلی یافتن آن است که شک
نیست در آنکه در این نشاه که نفس مشتغل باحوال
بدنست و قوتهای شهوی و غضبی و غیر آن او را
بلذات حسی ترغیب میکنند اندکی که متوجه احوال خود
شود و بیابد که او اوصاف حسنه نفسه خوشحال و مسرور
میگردد و اگر بیابد که اوصاف ذمیمه حاصل نموده
متألم میگردد و در بحث لذت والم در بحث طبیعی

ذکر شد

ذکر شد که این لذت والم اتم از لذت والم
جسمانیست پس هرگاه درین نشاه چنین باشد
بیّن و ظاهر است که هرگاه شغل دنیوی از ترتیب بدن
و غیر آن نباشد و هوا و هوس مضمحل گردد لذت
والم زیاد از حال این دو نشاه خواهد بود و آیات
و احادیث بر این معنی دلالت دارد و اما معاد
جسمانی که عبارت از زنده شدن اموات
و حشر و نشر و جنت و نار است عقل را راهی باثبات
آن نیست و دلیل ثبوت آن آیات صریحه
و نصوص متواتره است بنحوی که ضروری دین اسلام
و لازم اقرار به نبوت حضرت خیر الانام علیه و علی
آله الصلوة و السلام است و منکر آن کافر است

بلغ

ومحتاج بذکر دلیل وبرهان نیست وتتمیم این بحث
بذکر چند مسئله میشود مسئله ثواب بر اعمال
حسنه لازم است که واقع شود وثواب عبارت
از مزد بر عمل خوب است بعنوان تعظیم وتکریم ودلیل
آن عقل ونقل است اما دلیل عقلی آن نیست
که اموری که تکلیف بآن شده امور شاقه است وبعضی
مشقت بسیار دارد وحق تعالی این تکلیف را که نموده
حال از سه قسم بیرون نیست یا عبث تکلیف نموده
یا غرض ضرر است یا غرض نفع است دو احتمال اول
باطل است چه بی ظاهر شد عبث وفعل قبیح بر حق تعالی
جایز نیست پس ماند که غرض نفع بهم باشد و بدیهی است
که حق تعالی غنی مطلق است واز عبادت کسی نفعی باو عاید نمیشود

واز

واز معصیت کسی ضرری باو عاید نمیگردد وهمچنین شک
نیست که غرض نفع غیر آن شخص که عبادت میکند
نیست چه از حکیم علی الاطلاق لایق نیست که کسی را
تکلیف شاقه نماید ومنظور نفع دیگری باشد
وبآن شخص غیر از تعب امری عاید نگردد پس باید که غرض
وصول نفعی بمکلف باشد وآن نفع درین دنیا
نیست چه مشاهده است که لذات او مشوب بالام آفات است
وبقا ندارد واکثر عابدین از آن محروم‌اند پس ماند
که تلافی آن مشقتها در دار دیگر شود وعقل بهمین قدر
حکم میکند وزیاده بر این راهی از خود ندارد واز این
جهت گفتیم که عقل بمعاد جسمانی راهی ندارد واما
نقل ادله آن بسیار است واز جمله ضروریات دین است

وعقل

مسئله عقاب دوزخ نیست که عاصی بر حق تعالی
وجوب عقلی ندارد واما ادلهٔ نقلیه متواتره دلالت
بر وقوع عقاب در آخرت دارد که عقل در بعضی
معاصی حکم بلزوم عقاب بنماید مسئله ثواب دائمی است
وکسی که داخل بهشت شود دیگر از آنجا بیرون نمیکنند
ومخلّد در آنجا خواهد بود واین نیز از ضروریات دین است
امّا عقاب باید دانست که گناه بر دو قسم است
یا صغیره ویا کبیره صغایر را همه اهل اسلام اتفاق
دارند که عفو از آن ممکن است که بشود وکبایر را
حق این است که دو قسم است یک قسم البتّه عفو نمیشود
مثل شرک بحق وقتل انبیا وائمّه واهانتی که بحق ائمه هدی است
دعوی نمودن وآنچه در شقاوت مثل اینها باشد وقسم دیگر

از کبایر عفو در او واقع میشود ودلیل این مسئله آیات
واحادیث متواتره است ومخالف در این
مسئله فرقهٔ وعیدیّه اند از معتزله که میگویند اهل
کبایر مخلّد در نار اند ودلیل ایشان آنکه در مقام
وعید ذکر خلود در نار فرموده ومن یقتل مؤمنا متعمّدا
فجزاؤه جهنّم خالدا فیها یعنی هر کس بکشد مؤمنی را
عمدا سزای کار او این است که در جهنّم دایم بوده باشد
وچون کذب بر حق تعالی جایز نیست که آنچه فرموده است
واقع شود وجواب از حرف ایشان از چند وجه
میتوان گفت ونذکر دو جواب اکتفا میشود یا آنکه
خلف در وعده قبیح است اما در وعید عفو کردن
قبیح نیست وداخل کذب نیست از جهت آنکه وعید انشاء است

مثل آنکه فرموده است

و خبر نیست که خلافش کذب شود و جواب دوم آنکه
درین آیه شریفه فرموده که سزای او اینست که مخلد
در جهنم باشد و نفرموده که این سزا را البته خواهیم اتفاق
و این با عفو منافاتی ندارد چه هرگاه عفو شود حق است
که سزای او این بود اما عفو فرمود **مسئله**
دیگر قبول توبه واجب است بر حق تعالی فی الجمله و دلیل
این از عقل و نقل است اما عقل آنکه هرگاه ما بنده
خود را بگوییم و او عصیان کند و بعد از آن پشیمان شود
و بعجز پیش آید و استدعای بخشش گناه بکند در بعضی
گناهان همه عقلا میگویند که خوبست که از تقصیر آن
غلام بگذرید و اگر نگذریم و غلام را عقاب کنیم عقلا
مذمت میکنند پس هرگاه در حق ما عقل این حکم را بکند

کاری

درحق

در حق جواد محض و کریم مطلق البته حکم میکند که بسبب توبه
عفو واقع میشود فی الجمله و اما نقل قوله تعالی انما
التوبة علی الله للذین یعملون السوء بجهالة ثم یتوبون من قریب
یعنی توبه و عفو کردن بر خدا لازم است از برای
کسانی که کار بد بکنند از روی جهل و ندانستن و بعد از آن
توبه بکنند نزدیک یعنی تأخیر توبه تا وقت موت
ننمایند و در آیه کریمه چون بلفظ علی الله فرموده دلالت
بر لزوم قبول توبه فی الجمله بر جناب الهی میکند و آیات
و احادیث داله بر قبول توبه از حصر بیرون است
مسئله شفاعت حق است از برای اهل کبایر فی الجمله
نه آنکه شفاعت همه کس بشود و نه آنکه شفاعت
همه گناهان بشود و حضرت پیغمبر صلعم و همه انبیا و ائمه

علیهم السلام شفاعت گناهکاران میکنند وحق تعالی
شفاعت ایشان را قبول میکند ومؤمنین بشفاعت
میکنند و بدرجه قبول میرسد و دلیل برین عقلی
ونقلی هست اما عقلی بدستوری که ذکر شد در حق
خود که ملاحظه میکنیم حکم میکنیم که استدعای عفو از بعضی
تقصیرات خوب واحسان محض است وقبول التماس
چنین جود محض است وقبول التماس رسل ومقدسین
چون گواهی کنند وحق تعالی چون رد حرف ایشان
ننماید واما دلیل نقلی از آیه واحادیث بسیار است
مسئله آنچه در آیات واحادیث از احوال
موت واحوال برزخ که از وقت موت تا
وقت حشر است واز احوال حشر واحوال بعد از حشر

از احوال

از احوال اهل جنت واهل نار مذکور است همه حق است
بدلیل آنکه اینها اموری ممکنند وعقل حکم بامتناع آن
نمیکند ومخبر صادق بآن خبر داده واز آنجمله بسیاری
ضروری دین است مثل سؤال منکر ونکیر وعذاب قبر
ونشر نامهٔ اعمال و میزان وصراط ونعیم ابدی در بهشت
که مشوب بهیچ اذیتی نیست وعذاب جهنم
وشدت عذاب کفار ومنافقین وانکار این امور
کفر است وراه تاویل باین امور دادن از جادهٔ
دین قویم بیرون رفتن است حق تعالی همه مؤمنین را
توفیق سلوک راه حق ونعمت طاعت در دنیا
ونجات از عقبات آخرت وخلود در روضهٔ
رضوان روزی کند بمنه وجوده بمحمد وآله وحسن توفیقه

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله العلیم الحکیم والصلوة والسلم علی الرسول
المصطفی الکریم و آله الغرّ اللهامیم بر ارباب آثار
بینش ماهر کشاف حکمت الٰهی بنور فراست ایمانی سپاس
گذار و درود بر حضرت ختمیه رسول مختار و آل
اطهار آن سید ابرار که این شیوه اسلام نسب
وسنت ایمان حسب در مفتتح مقال و فاتحه هر امر
ذی بال تائیده الٰهی طبیعی خامه تحریر هر متکلم حق
نگار و فطرت لسان تقریر هر مسلم صدق شعار
بر صفحه صحیفه بیان ملکات گردیده چون درین اوان سعادت
اقتران معرفت صحت و سقم مقدمات نظریه
و آگهی از استقامت مزاج مؤلفات فکریه وابسته

نظر اصلاح مطهر حکیم کامل درایتی است سابقه
حدس الهام نمای ابهام زدایش از نبض
گیری سطور حروف نامها سر رشته مبدأ جنبش
خیال مؤلفین و منتهای حرکت مصنفین را
بکف آورده اعضا چون لحاظ فکرتش مجاری علت
زمانت قرین مفاسد پنهان را که چون بیماری
معنوی دیده شوخ چشمان در نسخه حکمة العین
افکار دانشوران مستتر است بطرفة العینی
عیان بینیا ... و ملکام دا، دفین خللهای نهفته را
که چون حمای دقی در هیکل آن این دقیقه حکما لازن
محتجب است با قصر دقیقه بیان میفرماید بلکه بعد
سیمای گوهر معنی همشین که در مطب فحص بالغش مستقی

بلغ

(نظر)

ازاب برآمده و بوجه صحیح نکتهٔ ملیح که در مطمح نظر کاملش
از نوادر انظار ثاقبه در دیدهٔ نزدیک و جز از مجد و نظر
آمده آنجا که تدبیر صائبش همت بر اصلاح علل و اسقام
دلایل علیله گمارد قضیهٔ اصعب تر از موجهٔ سراب ابحر عمان
و معقد منعقد یوح تر از بیضهٔ حباب را صدف گوهر غلطان
ساخته بغوص فکر عمیق لآلی نتایج سرایا تحقیق از آن برآرد
و جائی که فکر باقیش بحفظ صحت حجج حق جان از آب
ضعف و فتور بتطرق شبهات تشکیک میکایان
نظر عنایت مبذول دارد بدان سان که شهب
ثاقبهٔ بنیان آسمان را از دستبرد شیاطین
در امان دارند ابنیهٔ اقیسهٔ برهانیه را آفت پذیر
تصرف هوای خاطر جدل مشربان نگذارد نه همین

(نسخه)

نسخهٔ قانون مداواة طبیعتش ابن سینای عصر امراض
و علل بلکه هر فرد از افراد الحکم بتحقیقات عقلیه اش محیی آثار
معلم اول است ترکیب جسم معقول و منقول را که از
مزاج داده طبع نقادش که صید بید اصول و فروع
پرتوی از شموع کمالات افروختهٔ ذهن وقادش مبلغ
علم بالغ نظران دقیق نصاب کمالست که از کمون خزانهٔ خفی نقد
علمیه نقد ورقی را که قبولش آینهٔ نگاه دانش روشن ضمیران
هنگامی در انجمن ظهور پرتو افکند که از منصهٔ ظهور انظار کامله
اش اقتباس انوار تحقیق نماید و صاحب صنف دانش و کمال جامع انواع
فضایل و فضایل شعلهٔ چراغ فطنت و ذکا قوت دماغ فکرت
و اندیشه رسا و الا حسب معالی نسب حضرت نام گرامی القاب بقراط
زمان جالینوس دوران ارسطو فکرت افلاطون فطرت و

موقوف بارگاه سلطان کیومرث دارا دربان صح

معرّب بارگاه سلطان سکندر شأن

دارا دربان م

بحسب فرموده قدسی طینت عالیجاه سلالة النجباء میرزا امیر [illegible]

میر سید محمد حکیم باشی دام ظله العالی بنا بر عادة المعهود چنانچه

چنانکه بیماران از رجوع با طبابت حاذقه اقتضا نشان گزیرند اول

این مؤلف جدید را که حسب الامر العالی با کثرت مشاغل

عجالة در اندک وقتی تألیف نموده بعلت ضعف ادراک و غلبه اسباب

او تمام با اسم رسواد تمام خالی نخواهد بود آن حضرت ضرور

دانسته شاید بمقتضای توجهات عمیمه از اصلاح آن نظر التفات

دریغ نفرمایند و بعد از آنکه بصحه نظر بلند و فکر مکمل رسید

توشیح پذیرد و باین شرف شایسته ضبط تواند بود در کتاب

خانه سرکار ریاکار رتکاه دارند و کتب ذلک مؤلفه الداعی

محمد جعفر الکرمانی

لدوام الدولة القاهرة الباهرة حیدر اصفهانی مسکنا فی تاریخ

شهر ربیع الاول من شهور سنة ۱۱۱۴ و علی صاحبها الف التحیة [illegible]

ربیع المولود [illegible]

[illegible] ۱۲۲۲

[illegible]

